

现代人类学经典译丛

主　编　赵丙祥
　　　　梁永佳
学术顾问　王铭铭

The Andaman Islanders

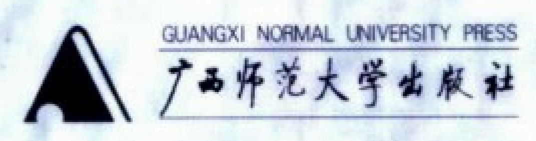


安达曼岛人

[英] 拉德克利夫—布朗 著
梁粤 译　梁永佳 校

拉德克利夫—布朗在1906—1908年在安达曼群岛考察的基础上写成的一部经典性的民族志著作。全书分章探讨了安达曼岛人社会组织、仪式习俗、宗教和巫术信仰。其中，仪式和信仰的描述和解释占了最大的篇幅（第五和第六章）。作者依循法国社会学家涂尔干在《宗教生活的基本形式》一书中对"社会"的理解，既反对传统的、历史学角度的民族志写法，又拒绝个体心理学的视角。作者认为，社会是一个独特的事实，它凌驾于个体，无影无形，所以必须通过各种制度把自己落到"实处"，这就是一个民族看似无关的各种"文化事项"的使命，也就是所谓"功能"。





GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS
广西师范大学出版社

拉德克利夫－布朗的《安达曼岛人》堪称现代人类学经典中的经典。它与同年出版的《西太平洋的航海者》一起，开创了人类学的民族志传统。该书细致描述了印度洋一群岛上的社会生活和神话传说，论证了涂尔干有关集体欢腾等问题所提出的一系列主张。该书奠定了结构—功能主义人类学的基础，已成为现代人类学的标志性著作之一。




ISBN 7-5633-5335-6






ISBN 7-5633-5335-6/K·302

定价：36.00元

上架建议：人类学、历史

现代人类学经典译丛

主　编　赵丙祥
　　　　梁永佳
学术顾问　王铭铭

The Andaman Islanders

安达曼岛人



[英] 拉德克利夫—布朗 著
梁粤 译　梁永佳 校

广西师范大学出版社
·桂林·

图书在版编目(CIP)数据

安达曼岛人/(英)布朗著;梁粤译.—桂林:广西师范大学出版社,2005.12

(现代人类学经典译丛)

ISBN 7-5633-5335-6

Ⅰ.安…　Ⅱ.①布…②梁…　Ⅲ.安达曼人-研究

Ⅳ.K351.8

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 032479 号

广西师范大学出版社出版发行

(桂林市育才路 15 号　邮政编码:541004
网址:www.bbtpress.com)

出版人:肖启明

全国新华书店经销

发行热线:010-64284815

山东新华印刷厂临沂厂印刷

(临沂高新技术产业开发区工业北路东段　邮政编码:276017)

开本:690mm×960mm　1/16

印张:26.25　字数:464 千字　插图:16 幅

2005 年 12 月第 1 版　2005 年 12 月第 1 次印刷

印数:0 001~5 000　定价:36.00 元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换
(电话:0539-2925659)

总 序

王铭铭

西方的现代人类学诸学派萌芽于19世纪末，到20世纪前期已长成丰满。

所谓“现代人类学”是相对于19世纪后半期的人类学古典学派而言的。古典人类学包含种种“大历史”，它先后以进化论和传播论为叙事框架，视野开阔，想像力丰富，但论述多嫌武断，时不时流露出傲慢的西方中心主义心态。

现代人类学是在反思古典人类学中成长起来的

处在人类学的“现代时期”的学者，鄙视西方中心主义，注重探究非西方文化的内涵与延伸价值。他们质疑西方传教士、探险家、商人、旅行家的见闻和偏见，反思古典人类学获得知识的方法，以不同方式提出了“译释”不同文化和理解人文世界的新思路。

现代人类学并非铁板一块。在英国、法国和美国，现代人类学家分别提炼出功能、社会、文化等概念，围绕着这些概念，他们展开了激烈的辩论，使欧美人类学出现了一个“百家争鸣”的时代。

中国的人类学曾经与欧美的现代人类学并肩。上个世纪三四十年代，吴文藻、费孝通、林耀华等，间接或直接地受到英国功能学派的影响，凌纯声、杨堃等直接师从法国学派大师莫斯(Marcel Mauss)等，还有许多人类学家，浸染于德国—美国文化人类学/民族学之中。

因为这样，所以西方现代人类学诸学派，早已于60多年前为当时的中国学者所熟知。

不过，20世纪中国的学术史充满着断裂。中国人类学家还来不及以自己的“肠胃”充分“消化”西方思想，学科便被“彻底革命”了。随之，人类学的现代思想，迅即在我们这个国度中让位于政治化的“古典思想”。

中国的人类学，在过去的20多年里实行了自我重建。20年中的前10年，

中国的人类学家要面对上个世纪50年代"院系调整"留下的问题，重新划定学科疆界，成为学者处理的主要事务。忙于参与学科的"地缘政治"，学者没有充分的时间去思考学术政治化给我们带来的危机。而紧接着，20年中的后10年，中国人类学家突然遭遇了如雨后春笋般冒出来的"后现代主义"。

现在我们一眼看去，在学科废墟上开出的花，有的沉迷于孤芳自赏，有的以鲜艳的色调过早地宣布着"后现代"的胜利和现代人类学的失败……

一个学科，在还没有获得其现代传统的情况下，就赶着回归于政治化的"古典时代"，在还没有反思政治化的古典时代的情况下，就直接进行"后现代解构"。

做学问不是从事灾难故事的反复叙述。现代人类学在中国的命运使我们想到，在我们这个历史悠久却常被遗忘的国度中，坚持一个接近"古老"的理想，兴许恰是学术重建的合适途径。

也许出于偶然的遭际，也许出于必然的思考，21世纪的开初，我与几位朋友和学生寻思着要论证现代人类学派的中国意义，我们商定编出"现代人类学经典译丛"。头一批5本，包含旧译重刊3本，新译2本，体现了英国现代人类学派的面貌，经一些友人的共同努力，它们已于两三年前问世。遗憾的是，世事难料，由于种种原因，"译丛"的出版工作停顿了几年，直到2005年初才重新回到议事日程上来。

欧美现代人类学诸学派有丰富的著述。在编选和翻译的过程中，我们尽力在经典中找经典。马林诺斯基、弗朗兹·波亚士、马塞尔·葛兰言、拉德克利夫—布朗、马塞尔·莫斯、埃文思—普理查德等，成为我们眼中的"经典作家"。我们深深地为他们的叙事所吸引，我们竭尽全力地试图使更多的同人来共享我们的阅读之乐。在此过程中我们也深感力不从心，我们意识到自己所能完成的工作终究有限。

"现代人类学经典译丛"充其量是一种"局部呈现"。而我们却相信，这一"局部呈现"能从一个有趣的角度表明：现代人类学提出过一个富有良知的学术主张——它要求我们从被近代化边缘化的文化中发掘出具有世界意义的哲学。

在我们这个巨变的时代，这一使命依然光荣。"他山之石，可以攻玉。"中国的人类学若能从它出发去寻找自身的出路，那学科存在的问题或许能得到部分解决。

2005年10月15日

译 序

梁永佳

70 年前，吴文藻先生在《北平晨报》副刊《社会研究》上发表了一篇《功能派社会人类学的由来与现状》。他说："为了实地观察的技术与社会学的理论解释二者独立而并行发展的结果，人类学上遂产生了一种趋势，形成今日所谓之'功能的观点'。此新趋势发起于 1922 年。是年同时出现了两部重要专刊：一为马林诺斯基的《西太平洋的探险队》，一为布朗的《安达曼岛人》(1922)。二书之长处，在使完善的理论观点与精细的实地调查打成一片。这在人类学的研究史上是别开生面的，已成为人类学文献中的重要典籍。"[1]这段文字是为迎接布朗来华所作，平实之中渗着功力，今天捧读，仍自愧心目中所知二书者，不外于此。个中原因并不复杂，两本著作均长愈 500 页，洋洋 40 万言，能凝神静气读上一遍，实在不容易。二书地位虽早成学界共识，却一直没人横心译成中文以飨读者，无怪乎有识之士慨叹道："英国功能学派被中国引进、推崇和批判迄今凡 70 年，但学人们至今读不到马林诺斯基《西太平洋上的航海者》(1922)和拉德克利夫—布朗《安达曼岛民》(1992)的中文译本。"[2]可喜的是，"现代人类学经典译丛"编委于 2002 年组织翻译了《西太平洋的航海者》，现在又与广西师范大学出版社一起努力，促成《安达曼岛人》中文版的问世。

安达曼群岛坐落在孟加拉湾东部，由 200 多个岛屿组成，原为英国殖民地，二战中被日本占领，现已成为印度一邦。它孤立于大陆之外，人口稀少，所以近代以来一直处于封闭状态。英国曾将这里辟为颇为有名的囚禁地，柯南道尔在《福尔摩斯探案集》中还提到过它。印度独立后，在此建立军港，不仅禁止外国

---

① 吴文藻，《功能派社会人类学的由来与现状》，原载《北平晨报》副刊《社会研究》第 111—112 期，引自王铭铭编：《西方与非西方》，华夏出版社 2003 年版，第 103 页。

② 《人类学名著译丛》编委会："丛书总序"，载拉德克利夫—布朗：《原始社会的结构与功能》，潘蛟等译，中央民族大学出版社 1999 年版，第 2 页。

人涉足，就连本国人也很难与安达曼人接触。以至于拉德克利夫—布朗之后，研究安达曼人的人类学家寥寥无几，且开掘不深。值得一提的是，印度女人类学家 Sita Venkateswar 于 2004 年底出版了一本《发展与种族灭绝——安达曼群岛的殖民实践》(*Development and Ethnocide: Colonial Practices in the Andaman Islands*)，很可能是有关这个民族的最后一部实地调查研究了。

安达曼群岛分成大、小安达曼两个部分。大安达曼有 10 个部落，小安达曼只有两三个部落，这些准确的分类都是拉德克利夫—布朗的功劳。安达曼人很可能是从非洲迁徙过来的，英国殖民之前估计有 5000 多人，1901 年只剩 2000 多人，到了印度独立时只有 1000 人。印度政府出于保护原住民的考虑，尽量减少与之接触，仅有少数政府公务人员才能与他们接触，也不过是定期向岛民派送食物和礼品。可是，保护政策似乎适得其反：印度食物使他们很不适应，礼物冲击了他们的社会构架，接触带来了传染病。据最近的人口统计，安达曼人仅剩下 5 个部落，不到 900 人，其中大安达曼岛民仅有 36 人在世。2004 年 12 月 26 日的印度洋大海啸席卷整个群岛，安达曼岛人遭遇灭顶之灾，已经濒临绝种，一切似乎都来不及了。

拉德克利夫—布朗说，安达曼人靠天吃饭，每 20 到 50 人组成一个地方群体(local group)，这些群体由几个核心家庭组成。他们不仅没有中央权威，甚至没有地方群体领袖。[1] 所以它的社会控制是非正式的。地方群体之间关系松散，两个相邻的群体经常调换住地，有时共同举行仪式活动，并形成通婚关系。大家一般相安无事，即使有冲突，也能很快结束。安达曼人以单偶核心家庭为最小单位，实行外婚，且很少离婚，生了孩子更不会离婚。收养很常见，许多孩子年纪尚幼就被送到别家抚养。

1906 年，25 岁的拉德克利夫—布朗来到安达曼群岛，呆了两年左右。他如何进行田野工作，我们所知甚少，他很可能得到了第一个进行安达曼人口统计的坦普尔(Temple)的帮助。他使用的材料，相当一部分来自前人，尤其是英国殖民地官员马恩(E. H. Man)和被誉为"安达曼岛人之父"的波特曼(M. V. Portman)。拉德克利夫—布朗并没有像马林诺斯基那样，坦率地交代自己的田野工作背景和状况，也没有写过暴露隐私的"严格意义上的日记"。但他对于前人呈

[1] A. R. Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders*, The University of Cambridge Press, 1922, p. 44.

现的凌乱材料，有着一种超凡的驾驭能力。他将这些材料分门别类，阐发他的功能主义思想。正是这种做法，给社会人类学带来了革命性的转变。

《安达曼岛人》经常被误解为一本用个体心理学视角写成的民族志。实情却并非如此，拉德克利夫—布朗并没有深厚的心理学背景。他的全部命题和探索，都跟爱弥尔·涂尔干的思想有关。众所周知，拉德克利夫—布朗一生倾心于涂尔干，早期著作中更是如此，《安达曼岛人》的论题显然来自涂尔干的《宗教生活的基本形式》。涂尔干在该书中认为，神乃是社会的自我神化，宗教通过一整套信仰体系和仪式实践，象征了超越个体的社会本身。社会通过各种象征和仪式，尤其是"集体欢腾"，在个体心理中激发出超越性感受，让个体感到自己的存在。该思想的核心问题在于，社会如何使个体获得这种感受，让个体为它生存、向它膜拜、替它服务。拉德克利夫—布朗希望能够用安达曼岛人的神话仪式来说明社会是如何通过组织、仪式、习俗、巫术、信仰、宗教、神话等象征手段进入个体心理的。他认为，社会是一个独特的事实，它凌驾于个体之上，无影无形，所以必须通过各种制度把自己"落到实处"，这就是一个民族看似无关的各种"文化事项"的使命。用他的话来说，这就是所谓"功能"。

《安达曼岛人》分别探讨了社会组织、仪式习俗、宗教和巫术信仰、神话与传说。其中，仪式与信仰占了最大的篇幅，呼应了《宗教生活的基本形式》中突出仪式与信仰的做法。社会组织只是给了全书一个背景。不难看出，日后构成拉德克利夫—布朗学说基础的"社会结构"概念，还没有发展出来，他的"结构—功能主义"，也仅仅具备"功能主义"部分。

可是，这本被人类学界奉为圭臬的著作，却受到了很多学者的质疑。例如，1997年成立的"安达曼协会"(The Andaman Association)，在它的官方网站上认为，《安达曼岛人》的材料并不可信："拉德克利夫—布朗的理论构建所用的安达曼人材料，从来没有得到其他学者的检验……拉德克利夫—布朗的理论，建立在他对安达曼人的研究之上，它未加证明地登上学术大雅之堂。细品该书，人们不禁会提出令他难堪的问题：他的精致理论真的像他想让我们相信的那样，出自真凭实据吗？抑或他只是因为想找到某些东西才去寻找那些东西？他不是第一个这样做的人类学家，也不是最后一个。人类学的多数领域都属于非常软的科学，它要求资料收集者和研究者具备绝对诚信、尽量摆脱先入之见。1906到1908年的安达曼之旅，是拉德克利夫—布朗的第一次田野工作，他并没有像

他伪装得那样脚踏实地，也并不冷静理性。”[1]他们继续追问道：“除了这些问题之外，拉德克利夫—布朗明显不愿意告诉我们他的材料如何得来。他是自己收集的，还是从别人的研究中得到的？他没有说……他是在安达曼群岛学的安达曼语吗？还是借助于口译？如果这样，口译是谁，他们的质量如何？可能大安达曼岛人具备足够的英语知识，可以向他解释复杂的习俗和信仰细节，那么他采访的土著是谁呢？很遗憾，作者忙着他的理论，无暇告诉我们。”[2]这个报告还说，1906年，英国殖民当局已经把大安达曼岛人弄得不成样子，根本不可能实施调查，可拉德克利夫—布朗却还能写出一篇有关大安达曼岛民的文章来，而且漏洞百出。[3]

这番评论固然存在误解，但无疑很有分量。与记录安达曼岛人的先驱如马恩、波特曼相比，拉德克利夫—布朗呈现的材料的确没有生活气息。对他来说，似乎每个个体只是社会的玩偶，每天按照涂尔干的理论生活在远离现代理性的世界之中。这的确是拉德克利夫—布朗的风格：他主张用“函数”、“变量”或“功能关系”解释社会。在他看来，社会人类学是“比较社会学”，是一门有关人类社会的自然科学，所用的方法与物理和生理科学所用的方法基本上相同。他也不认为小个案可以出大理论，只有对众多个案进行机械提炼，才能得出人类社会的一般构成。这种做法，被利奇讥讽为“采集蝴蝶标本”。[4]那么，这本书真的一无是处吗？

后人尽可以怀疑拉德克利夫—布朗的诚实，怀疑功能主义理论的信度。但瑕不掩瑜，这本著作在学术史上的地位不容置疑。只要比较一下该书出版前有关“原始社会”的报告和该书问世后人类学的转变，就清楚拉德克利夫—布朗为人类学带来了什么。

首先，用土著的社会关系阐发人类学理论，明显不同于以往用某些器物、制度、工艺等事项建立人类发展序列的方法。可以说，拉德克利夫—布朗用他的民族志方法在英语世界中建立了真正的“社会人类学”，而以往的英语人类学

---

① Andaman Association, "Appendix A: Pioneer Biographies of the British Period to 1947: Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881—1955)", http://www.andaman.org, 下载时间：2005年3月22日。

② 同上。

③ 指 Radcliffe-Brown, "Notes on the Languages of the Andaman Islanders", *Anthropos* 9:36—52, 1914。

④ Edmund Leach, "Rethinking Anthropology", *Rethinking Anthropology*, Athlone, 1961.

家,包括同时代的马林诺斯基,仍属一种"文化人类学"。以"文化"为关键词的人类学家如泰勒、弗雷泽、博厄斯等人,要么醉心于某文化事项的流变,要么专注其传播。马林诺斯基虽指出整体民族志的意义,却把人类文化归结于满足人的心理需要。这种种做法,或多或少把人类学的对象托付给历史学、地理学、生理学、心理学等学科,这无疑把人类学家辛辛苦苦经营的土地廉价地出售给别人。相比之下,拉德克利夫—布朗把"社会"认定为一类特殊事实,认为它需要独特的方法才能研究。这种学说稳住了人类学的阵脚。

其次,田野工作的特殊性,并不能因其不可验证而失去信度。布朗当年使用的田野工作方法,仍然是今天每个人类学者都要使用的方法。田野工作方法的主体框架,是布朗与马林诺斯基共同搭建的。今天的人类学非但没有改进这种方法,而且还被所谓民族志的"表述危机"弄得手忙脚乱。即使其他所谓"过硬"的社会科学方法,也遭受到后现代主义冲击。这并非是说,后现代主义比人类学传统方法高明,恰恰相反,后现代主义解构一切的魄力,几乎把人类学逼进了一条没有是非的死胡同。人们早已认识到,任何研究者都无法"客观"、"全面"、"正确"地呈现一个族群。那种唯我独尊式的田野工作,不过是自命为"理性主义者"的欺人谎言。

那么,如何在承认田野工作的主观性的同时,肯定田野工作的成绩呢?一个重要的出路或许在于"再研究"。成功的研究,只有跟进反复的"再研究",才有可能使之成为"经典案例"。"再研究"不必专门验证前人田野工作的信度,而应专注于呈现这个社会的其他方面,长此以往,就可能在很大程度上使该社会在人类学家的头脑中运作起来。这样的研究往往需要几代人共同努力才能有所收获。拉德克利夫—布朗的《安达曼岛人》,正是吃了没人跟进的亏。反观《西太平洋的航海者》,则十分幸运。美拉尼西亚地区因为有了塞里格曼、马林诺斯基、贝斯特、弗思、霍卡、哥德利埃、M.斯特拉森、A.斯特拉森、维纳等一大批区域专家,所以成为人类学最重要的思想宝库之一。《安达曼岛人》几乎"前无古人,后无来者",却仍可以屹立在世界民族志之林,这足见作者的大家风范。只是因它孤掌难鸣,才横遭后人指摘,但这完全不是拉德克利夫—布朗的责任。

再次,拉德克利夫—布朗并没有仅仅让材料服务于他的理论。作者对于《安达曼岛人》中的多数细节,都采取"存而不论"的态度,从而记录了很多可供后人研究的资料。现举一例:在谈到安达曼人的护身符时,布朗说道:

> 有个小安达曼岛的土著在脖子上挂着一个护身符，他好像对它评价甚高，于是我就把它买下来了。我猜想那里面可能包着一块人骨，但当我解开绑线，打开包在外面的树皮后，却发现里面只不过是一段用海芙蓉树纤维做成、细心折叠好的绳子。[1]

作者似乎表达了一种失望情绪。他接着讲一个巫师用天南星藤制止了一场暴雨，另一个巫师又用榕树制止了另一场暴雨。可是，他没有停下来思考，而是继续他的“巫术和神话乃是表达各种物品的社会价值”的理论。

这段文字令我想起了半个多世纪后莫里斯·哥德利埃（Godelier）描述的一次戏剧性的田野经历。他在巴布亚新几内亚的巴鲁雅人中做了多年的田野工作，终于获得了特别的信任：一位战争巫师决定让他一睹自己最秘密的宝物——kwaimatinie的“内部”。巫师来的时候，全村人都知趣地回避开，他走到哥德利埃面前，郑重地打开包袱，眼含热泪、声音哽咽、面色凝重。哥德利埃看到，包袱里只有三样平凡的东西：一块黑糊糊的石头、几根长骨头、几只铜碟子。[2]

这个“小题大做”的举动，在哥德利埃那里却得到了深刻的阐发：这些“不起眼”的东西，却是社会构成中最神圣的东西，是不可让渡的所有物，它们的不动是其他物品可以让渡的前提，这是社会得以成立的根本原因。显然，布朗记录的标明巫师身份的护身符绳子，也具备这种“不可让渡”的特征。布朗很可能已经为后来者找到了一个储量丰富的矿脉。

《安达曼岛人》的翻译，是梁粤兄一手操办的，我只是有幸做了第一个读者，出了校对之力。王铭铭教授作为译丛顾问，为赵丙祥兄和我的主编工作倾注了不少心血，在此深表感谢。我更要感谢刘瑞林女士为本书出版付出的辛苦劳动。这篇译序只是个人读书的一孔之见。但经典能历久弥新，大概就是因为它可以让每位读者都能获得自己独特的“一孔之见”吧。果真如此，那就实在不枉作者、译者、读者神交一场了。

2003年3月24日于北京师范大学乐育寓所

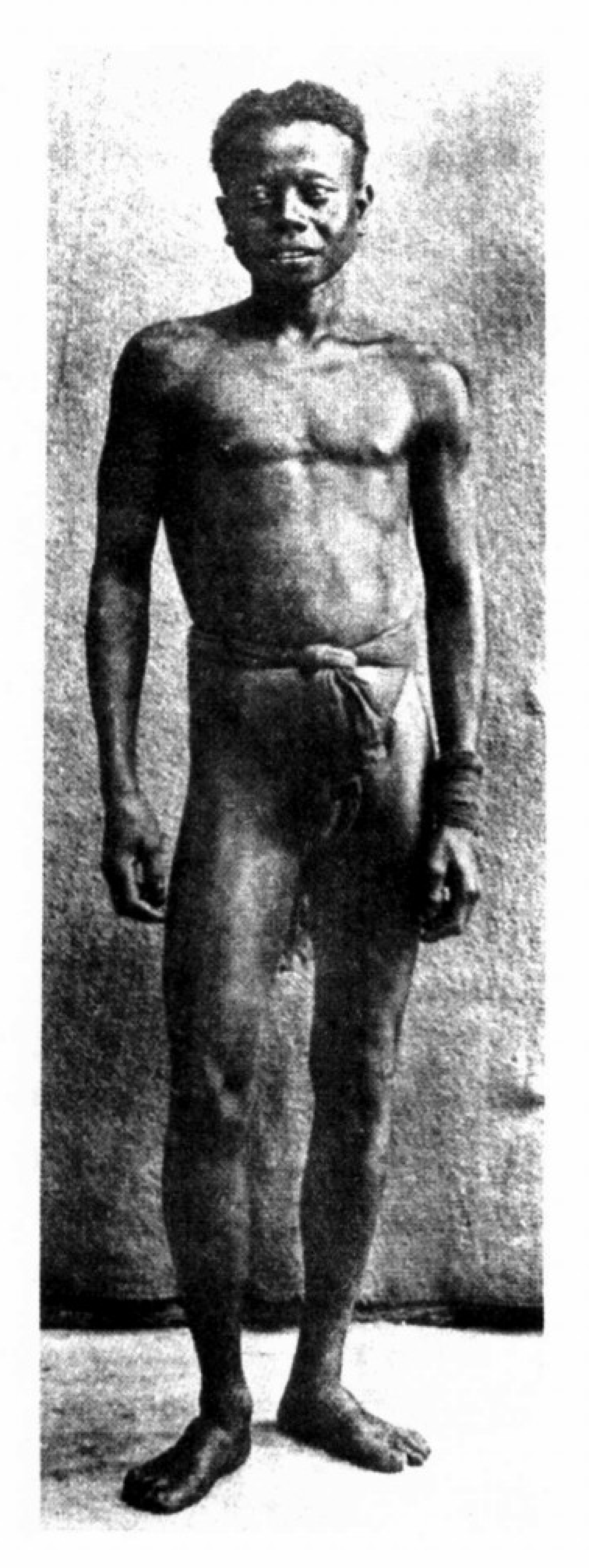
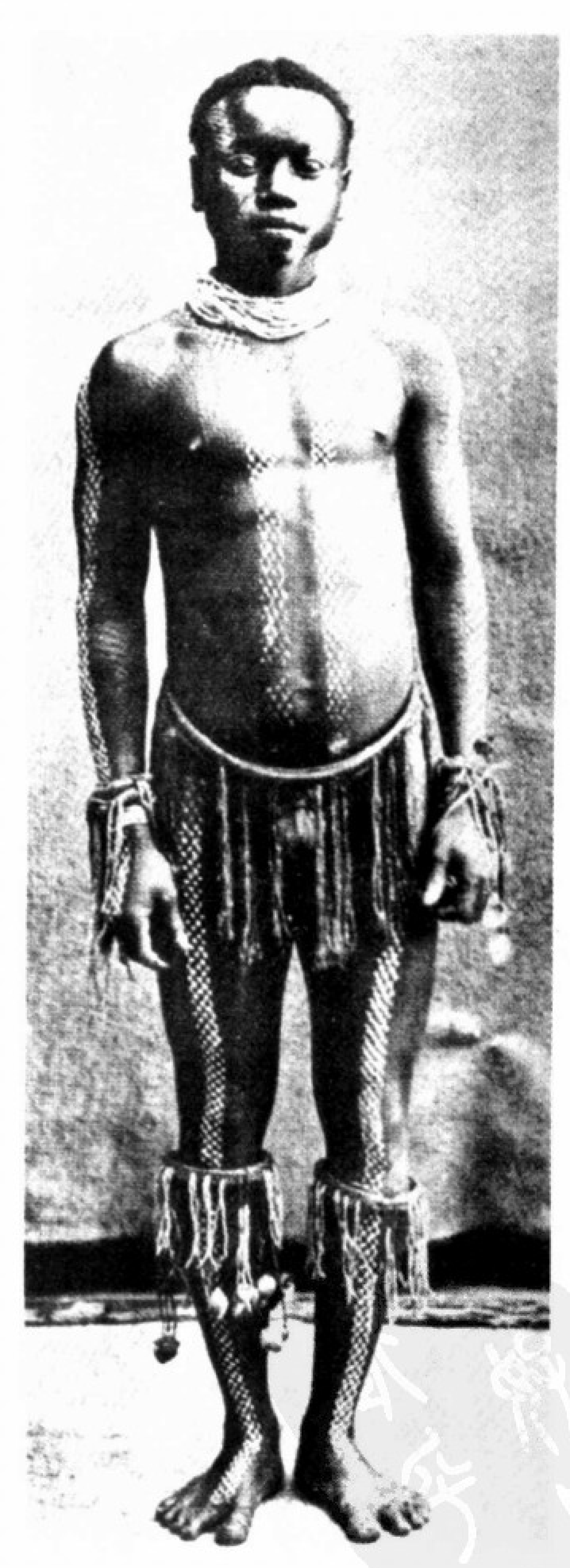
---

[1] A. R. Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders*, The University of Cambridge Press, 1922, p. 263.

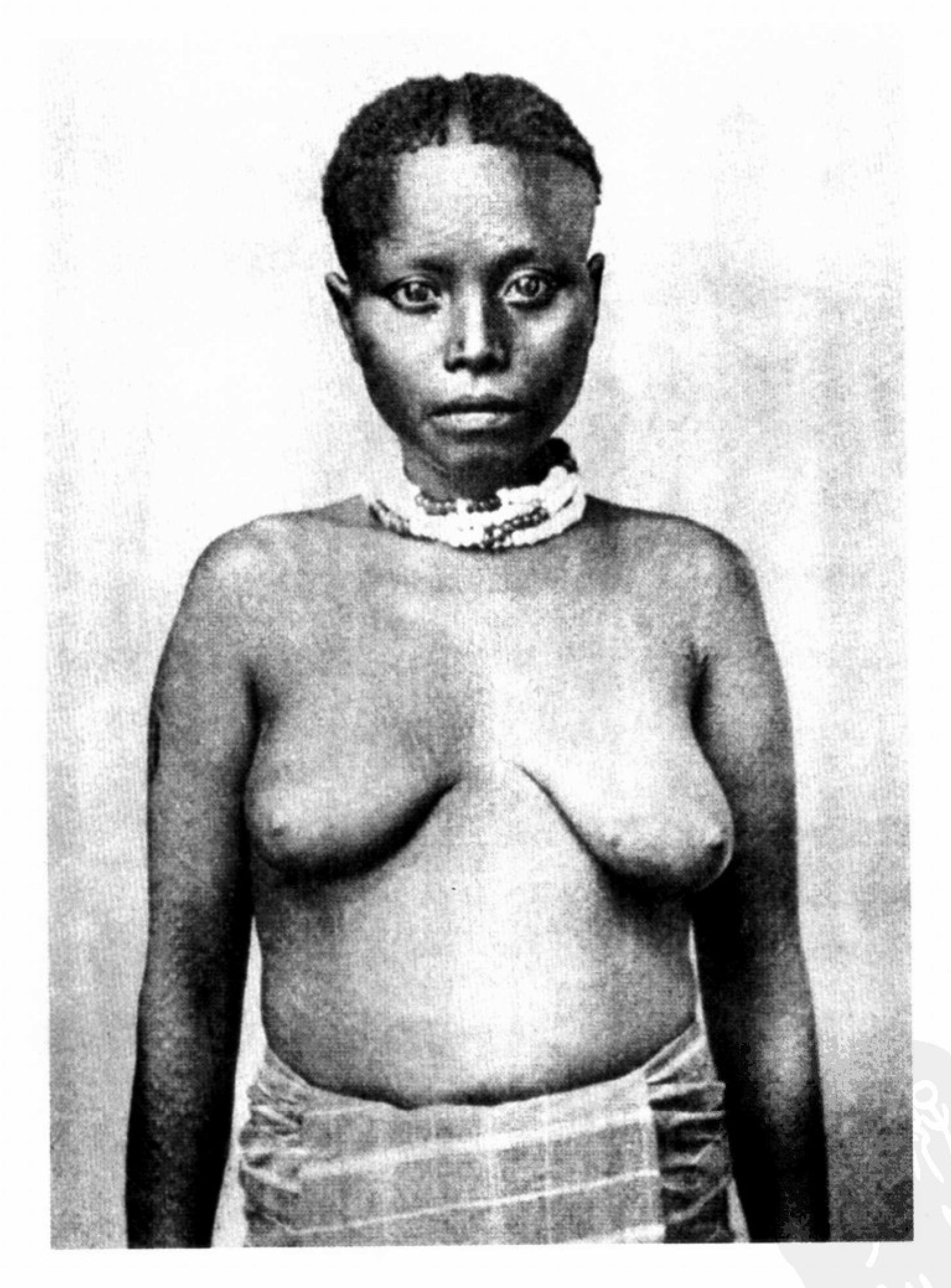
[2] Maurice Godelier, *The Enigma of Gift*, The University of Chicago Press, 1999, p. 125.



一个安达曼人在布莱尔港的珊瑚礁上用弓箭射鱼

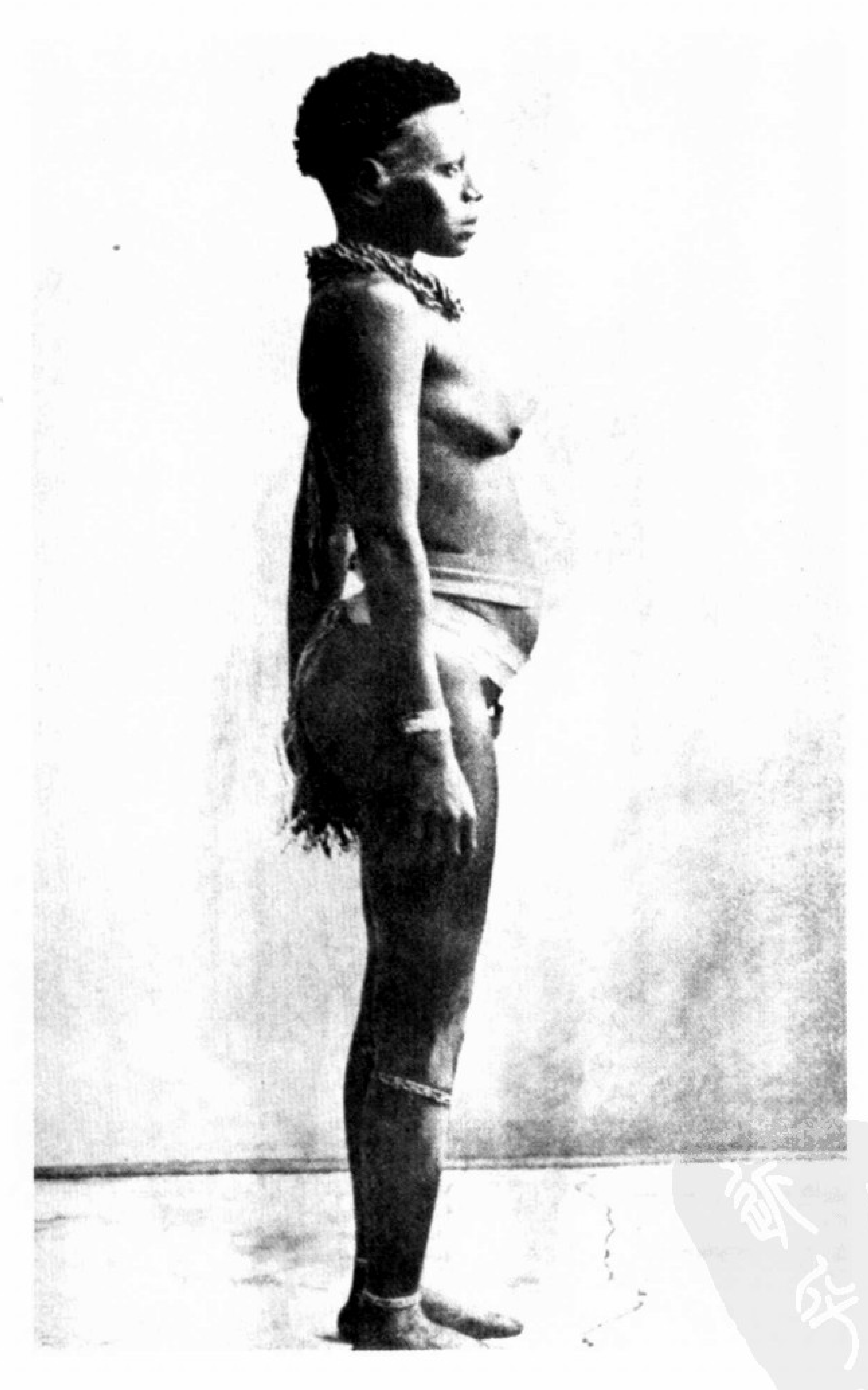
图片一　年轻男子



图片二　年轻已婚妇女



图片三　北安达曼岛父子(男子身高 1.44 米,4 英尺 8 英寸)



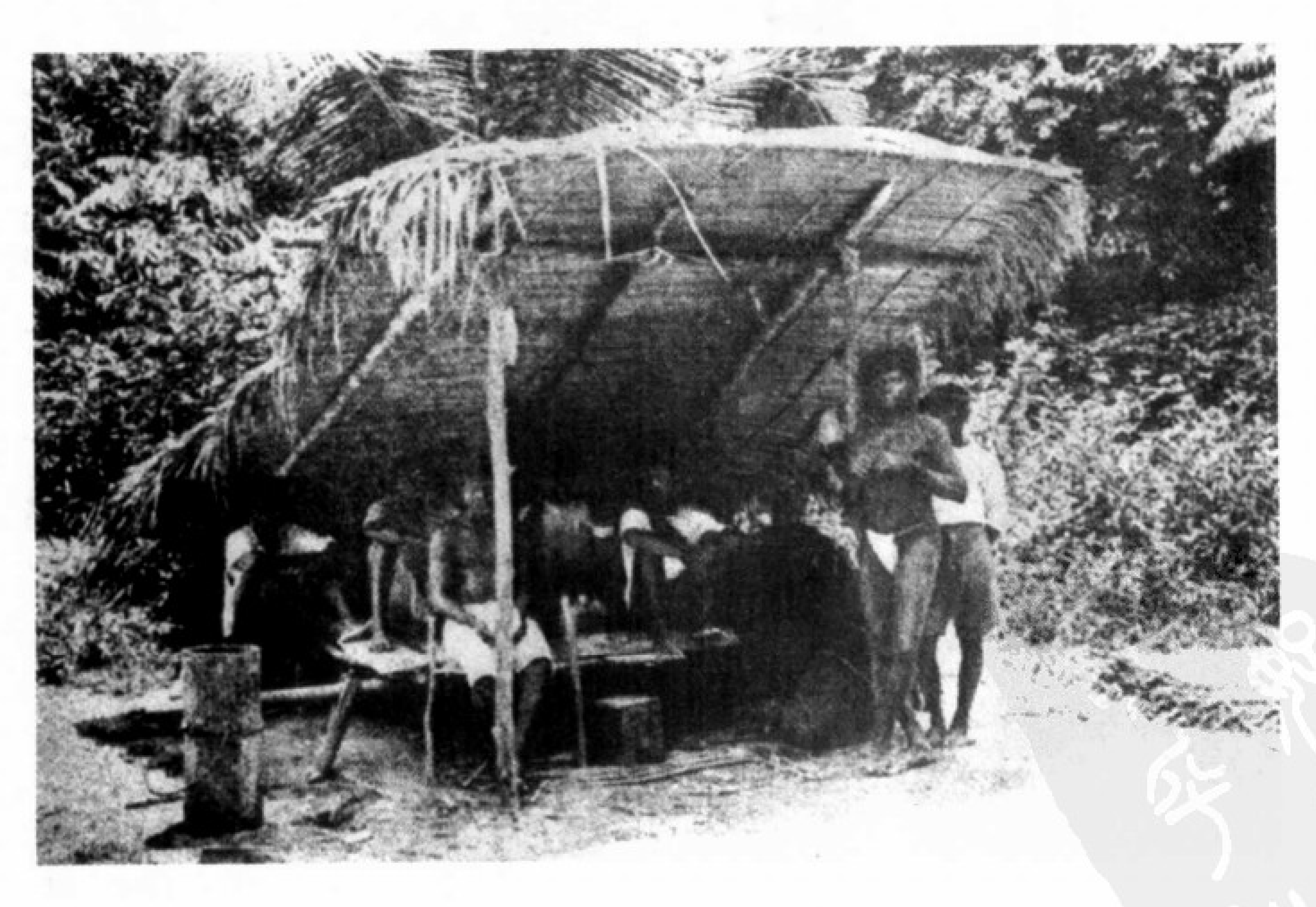
图片四　大安达曼岛的已婚妇女，身上佩戴着露兜树叶腰带和象牙贝饰物



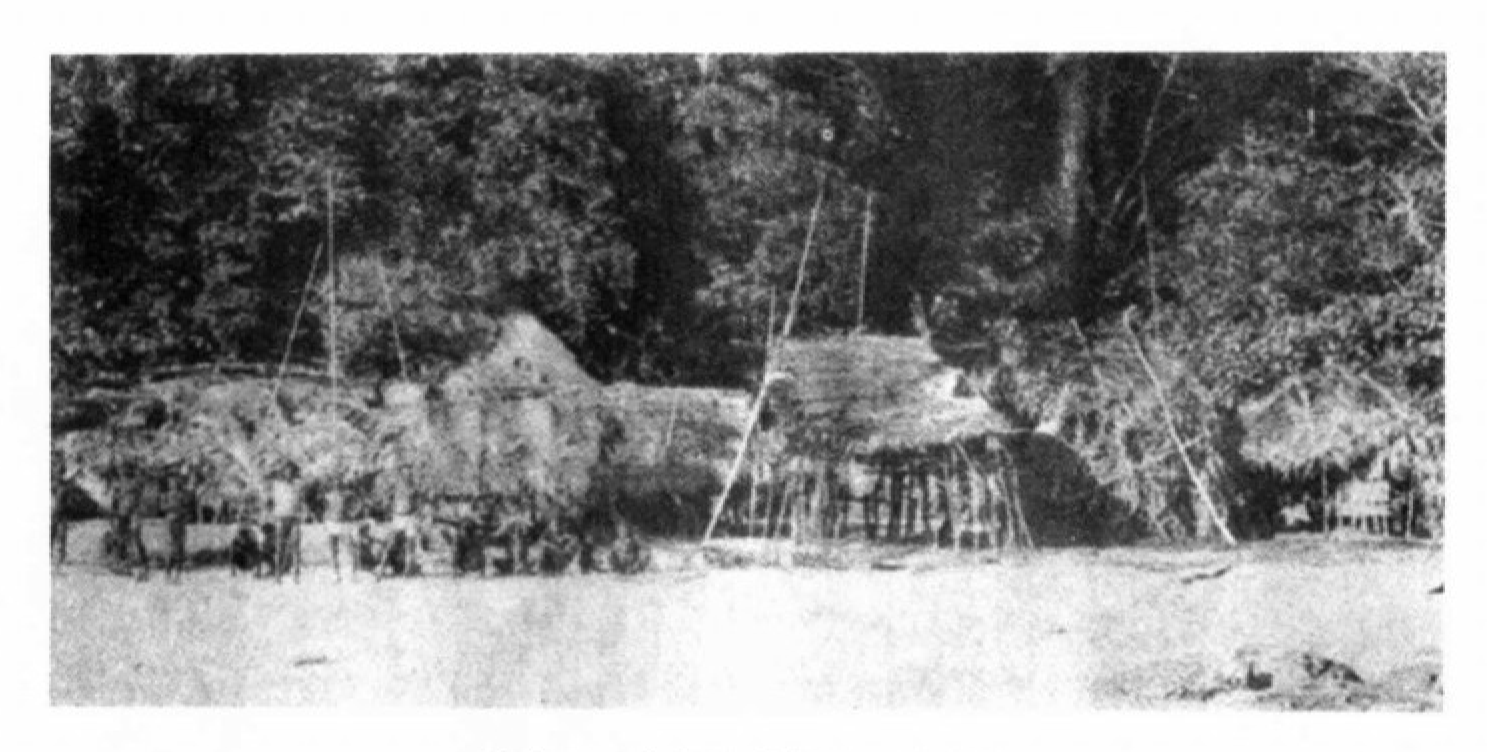
图片五 阿卡拜尔部落的一名男子，手持南安达曼式弓箭，身上佩带着用网编和象牙贝做成的腰带和项链。（身高 1.49 米，4 英尺 9 英寸）



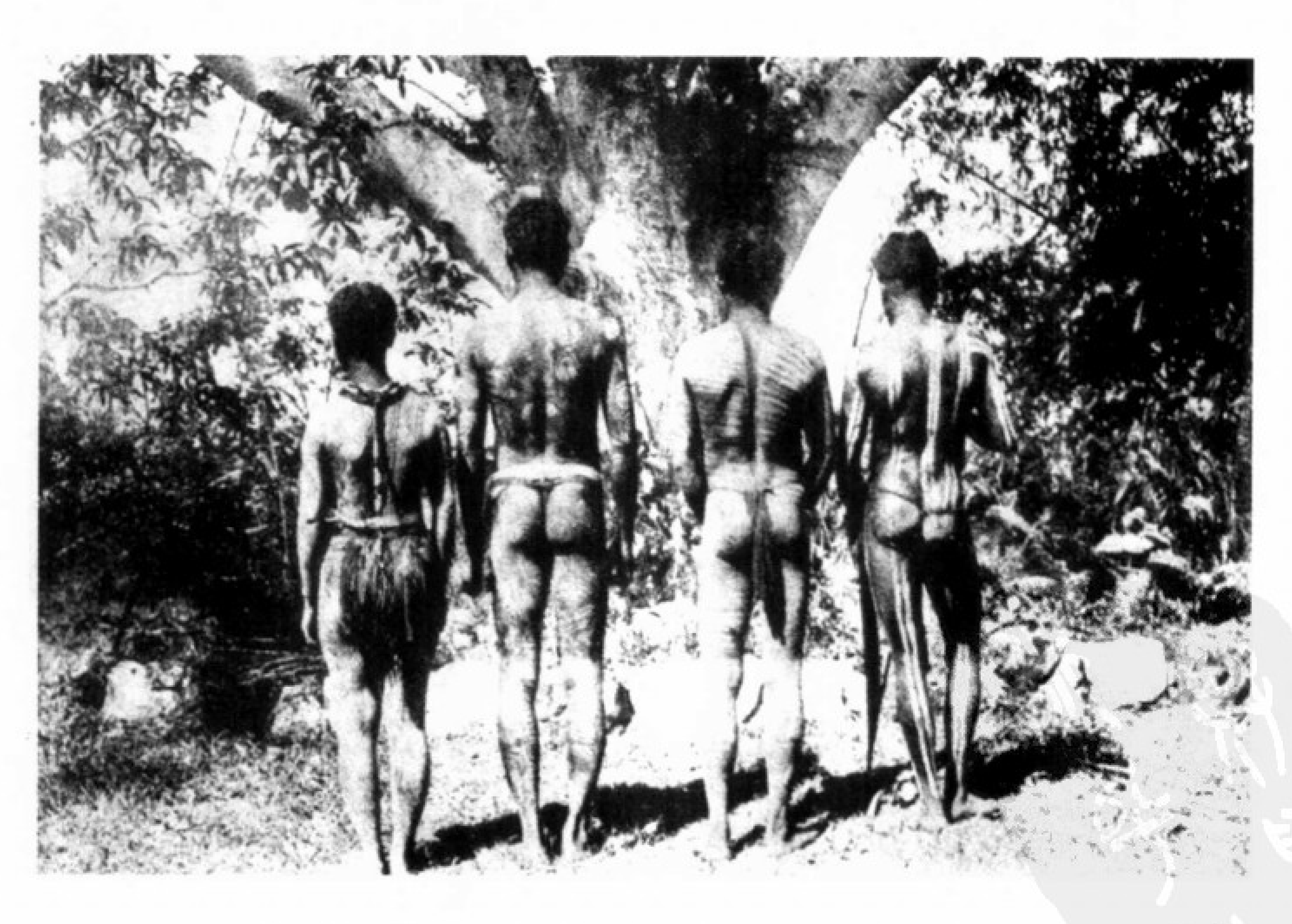
图片六　阿卡拜尔部落 Moi-lepto 村庄局部。图中右边是一张未完成的棕榈树叶草垫，准备用来盖新棚屋。



图片七　Moi-lepto 村的一间棚屋，图中可看出棚屋的结构形式



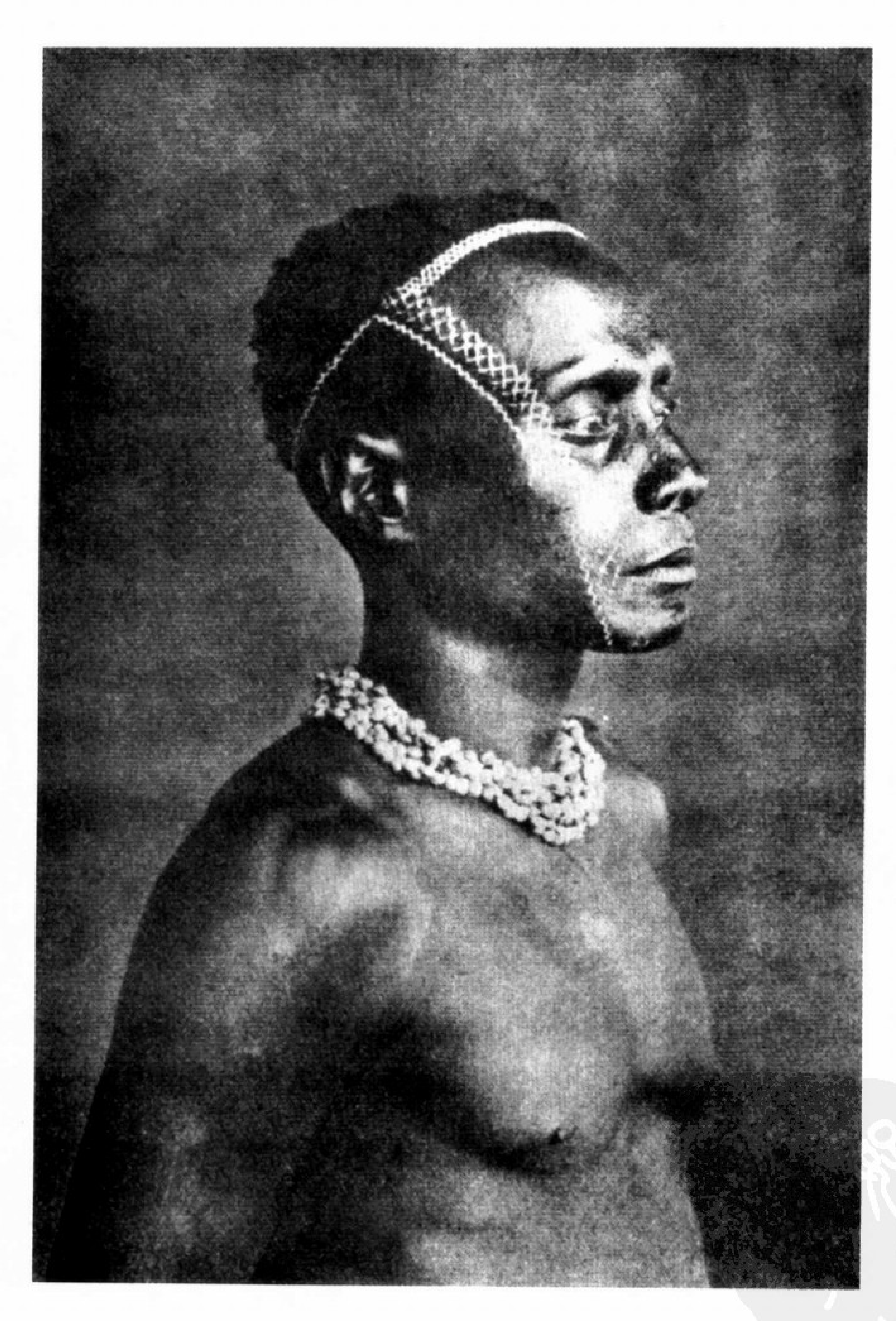
图片八　小安达曼岛的一个村庄



图片九　用 odu 黏土饰身的三名男子和一名年轻妇女



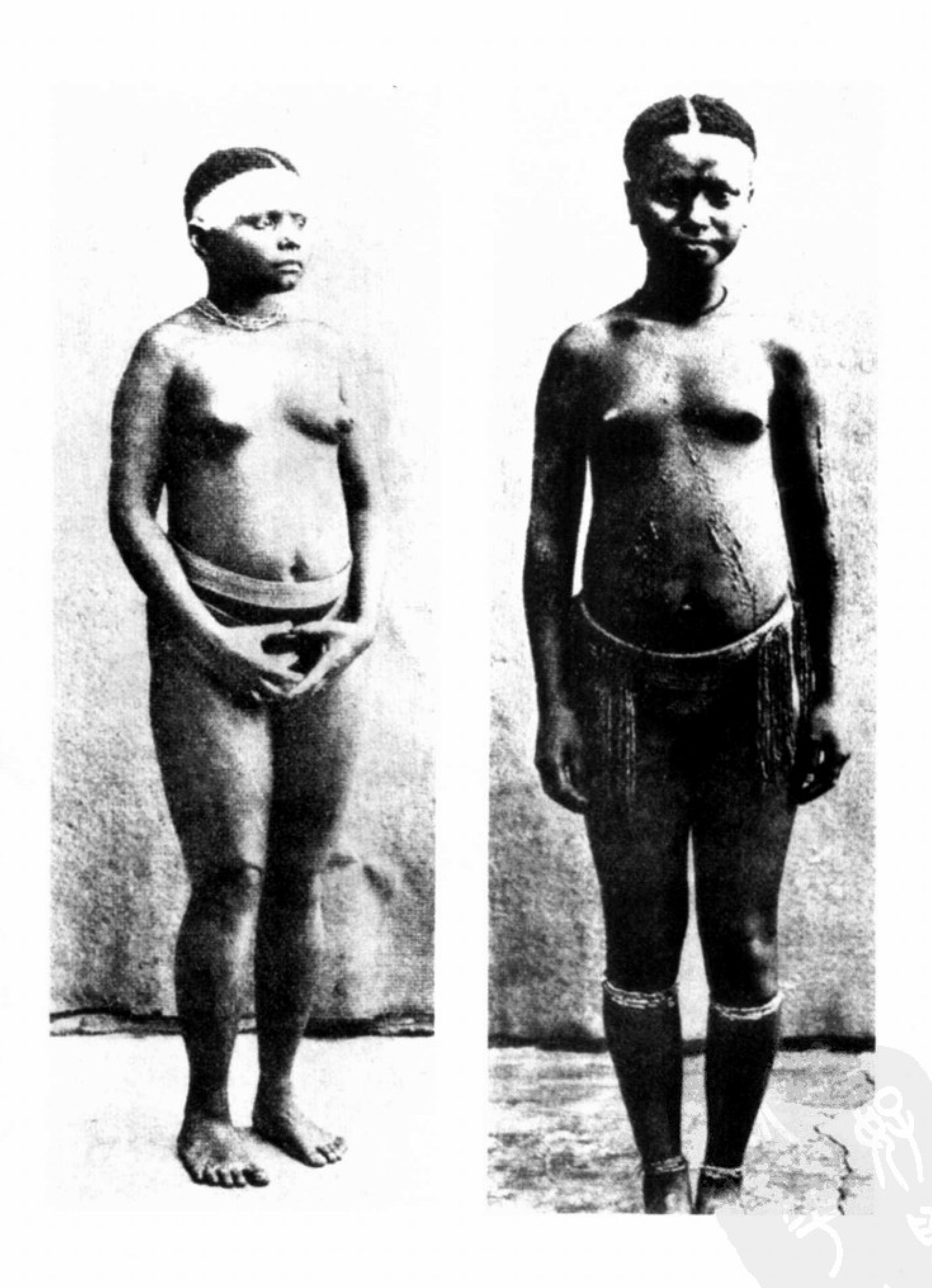

图片十　用 odu 黏土饰身的妇女



图片十一　脸上画有白黏土图案的男子



图片十二　母子

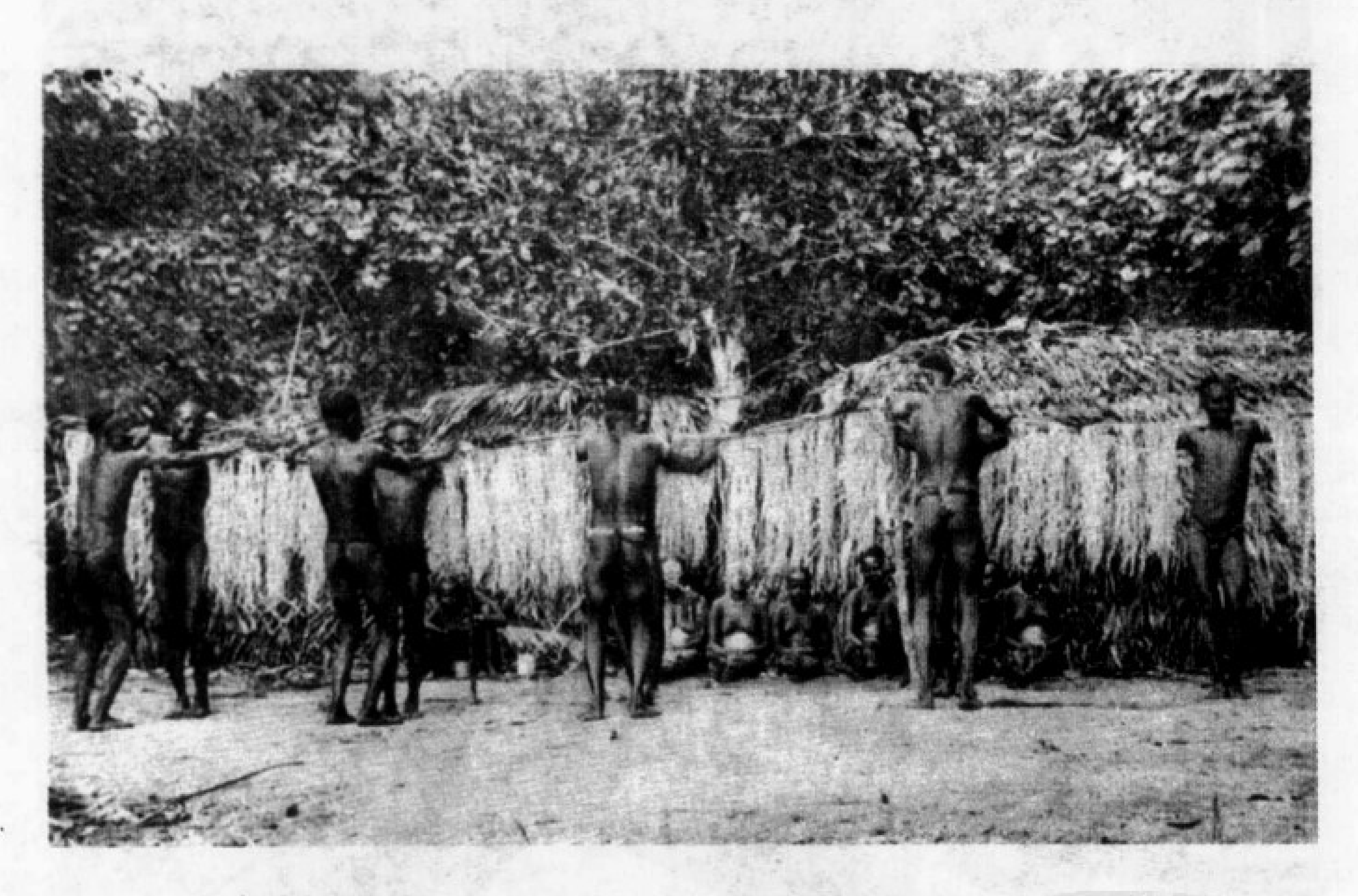


图片十三　年轻已婚妇女，图中可看到她身上和手臂上的割痕图案



图片十四　背着姐姐头骨的女孩

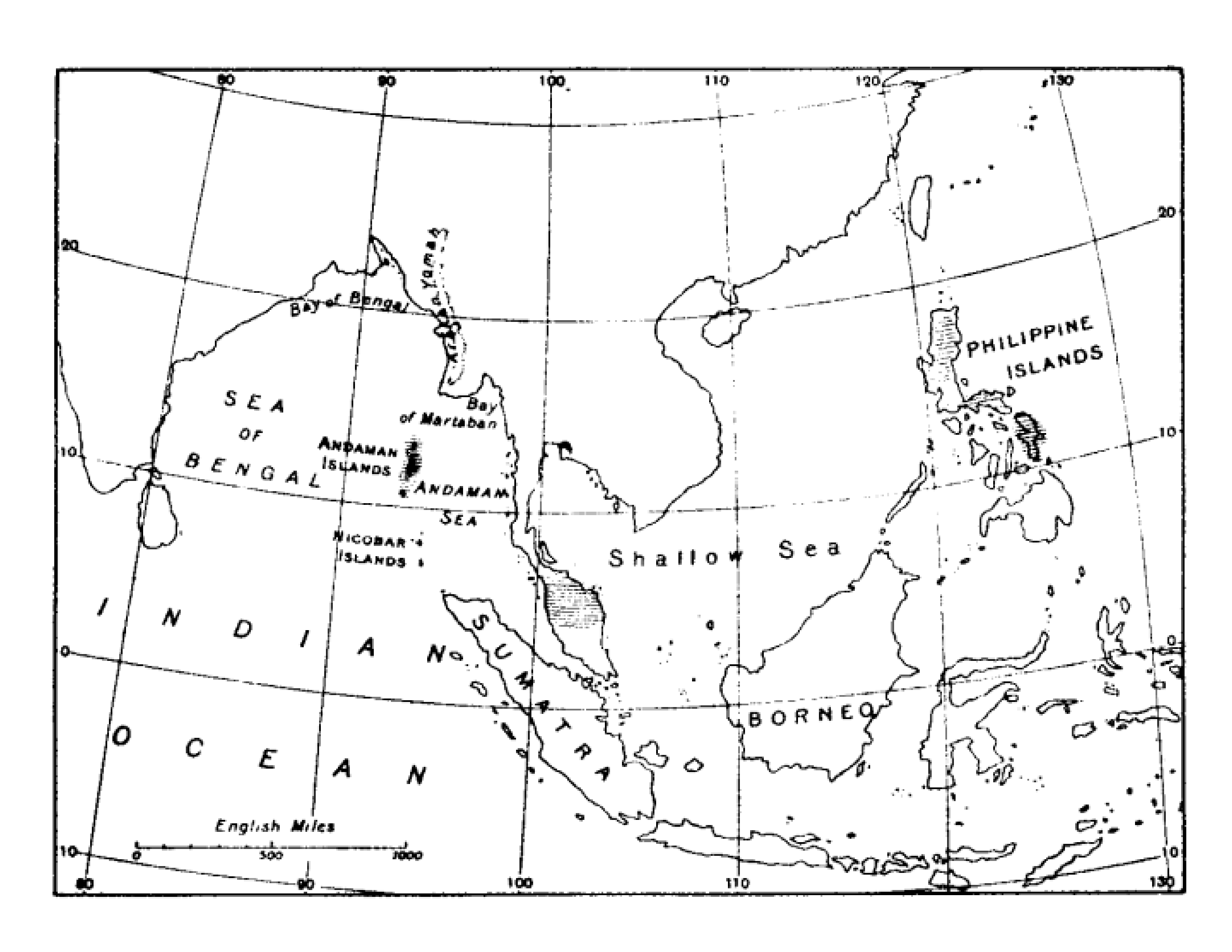




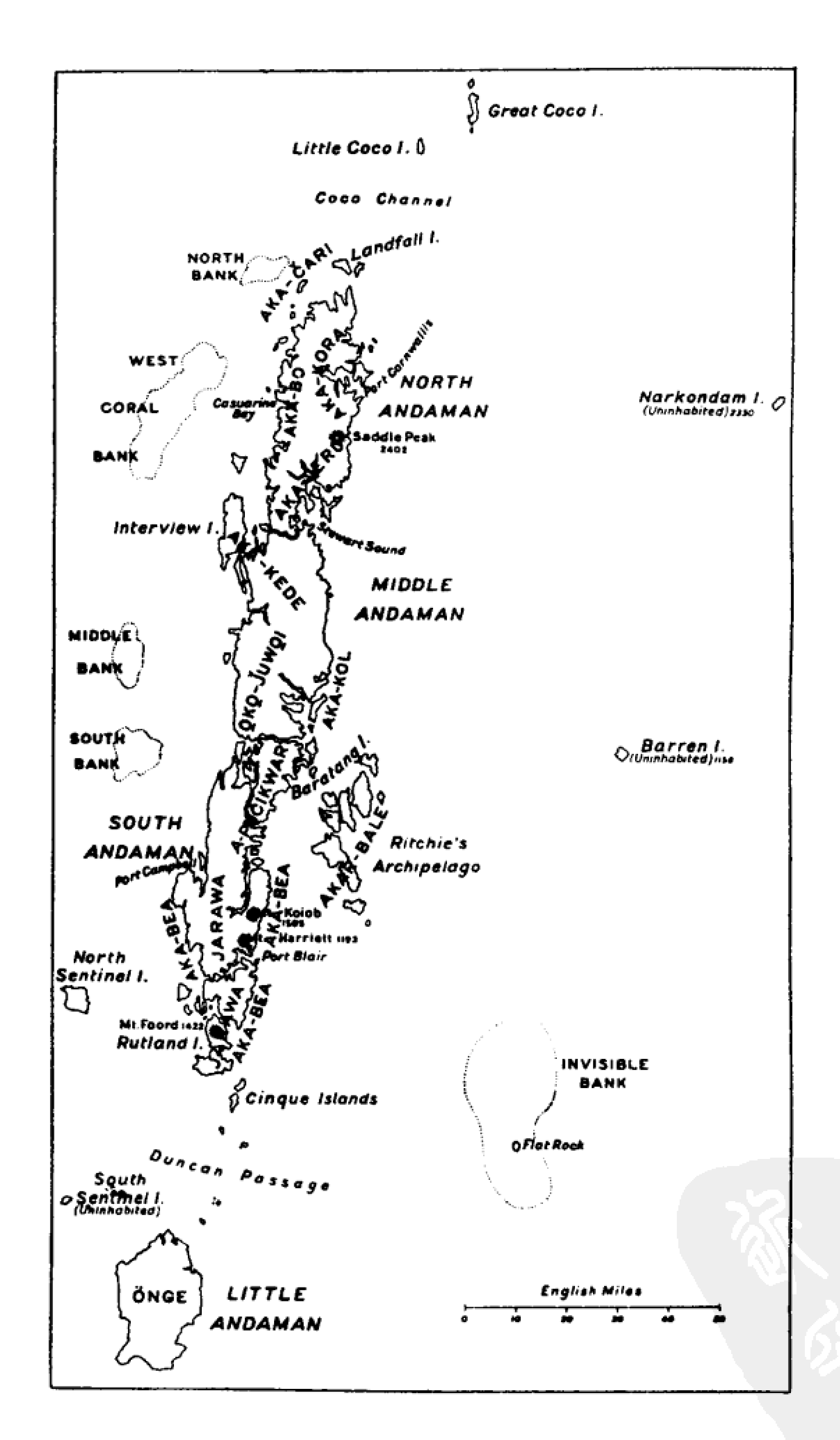
图片十五　北安达曼岛的媾和仪式



图片十六　正在举行青春期仪式的女孩，身上用露兜树叶装饰



地图1　东南亚矮小黑人(the Negrito)分布图,1910年



地图 2　安达曼群岛部落分布图，1910 年

前 言

在剑桥大学攻读民族学时,我获得了安东尼·维尔金(Anthony Wilkin)奖学金,1906—1908年到安达曼群岛进行考察,之后写成了这本书。起初,这篇专论是我向三一学院提交的研究论文。后来进行重写,又因去澳洲西部做了一段时间的田野工作而被打断,直到1914年才完成。近些年我一直希望能有空对整本书再次进行重写和精简,但目前是做不到了。因此,除了增加几页关于安达曼语言的内容之外,这次重印没有作任何改动。

1908—1909年我写这本书时,人类学家和民族学家所关注的,或者是建立关于制度起源的假说,或者是尝试对文化历史的细节进行假说性的构拟。在他们的研究中,历史的观点占据了上风。我基本上也是采用历史的观点来研究安达曼人,并试图通过调查其身体特征、语言和文化来对安达曼人的历史以及整个印度群岛、菲律宾等地的小黑人(Negritos)的历史进行假说性的构拟。书中的技术附录就体现了本人的这一意图。在工作过程中,对学者们用来构拟未知历史的现有方法进行系统推究之后,我断定:采用这些方法不大可能得出可论证的结论,而且从推测的历史中,得不出真正重要的结果来帮助我们理解人类的生活和文化。纵观历史民族学家们过去22年的工作,我对此更是深信不疑。

民族学家过去思考的大多是起源和历史方面的问题,现在许多人依然如此;而法国的社会学家却独辟蹊径,用民族学资料来理解人类的生活。已故的昂利·于贝(Henri Hubert)于1904年写下了下面这段话,也许是这种方法最好的简要说明:

> 因此我们说,对于一切宗教现象,都应从这些现象本身去寻求解释。如果是神话问题,我们就绝不能从第一作者或编著者在(神话的)描述中形成的观点来考虑,而是要从别的东西来分析,从有关的一群人经常产生某种观念或者在举行仪式时产生这种观念的时间、地点和环境来分析,从那

> 些由这种观念导致的行为来分析。
>
> 如果是仪式问题，我们就不能从举行仪式者的意图来分析，而是从仪式举行之后所产生的影响(无论是任何影响)、从关系或特性的隐喻或变化来分析。
>
> 这类观测所得出的第一成果，是能把特殊情况与更为普遍的情况联系起来。对宗教行为进行解释要以两个方面为基础，一方面是行为的作用过程，另一方面是所产生的影响或其功能。简而言之，这只不过是个从特殊情况中找出行为的广泛形式的问题。我们"作出的解释"不能偏离已知之事。[①]

我尝试着采用了于贝阐述的这种方法，在本书的第五、第六章中对安达曼人的信仰和习俗进行了解释。这两章讨论的是我所谓的仪式和神话的"含义"(meaning)和"功能"(function)，但我没有给这两个术语下定义。看来还是有必要给它们下定义。

正如词语具有含义一样，文化中的其他事物也如此——惯用的手势、仪式活动及回避行为、象征性物品、神话，都是意味深长的符号。一个词、一个手势、一项仪式的含义，在于它要表达什么，而这是由它与观念、情感和思想方法之间的联系所决定的。民族学的田野工作者往往满足于记录一下神话、描述一下仪式，并不关心其含义是什么、这些东西要表达的是什么。其借口是难以找出含义，又没有标准的方法去找。这就存在着一个危险，即民族学家不是参照当地人的精神生活而是参照民族学家自己的精神生活来解释当地人的信仰。经过调查后我发现，马恩(Man)先生在解释安达曼神话时就是如此。我质疑的，并非他听了当地人的故事之后所作的记录，而只是他添加到叙述中去的含义。因此，在我看来，民族学有必要为自己配备一种确定含义的方法。这种方法，要像语言学家确定某种新研究的语言的词或词素的含义时所采用的方法那样有效，并且不受"人差"(personal equation)的影响。民族学真可谓进退两难：要么必须永远放弃希望，对诸如神话或者仪式之类的东西永远不求甚解；要么必须提出能够确定其含义的恰当方法，其精确程度，要达到与所属文化的人们理解的含义一般无二。

在民族学中，"功能"这一概念是作为一种适应机制建立在文化的概念之上

① 原文为法语，由罗辉先生译成英语，特致谢忱。——译注

的;这一适应机制,可以使得一定数量的人以有序群体的形式在特定的环境下过社会生活。适应包括外部和内部两方面。社会与地理环境的关系,体现的是外部适应。而在社会整体之内受控制的个人之间的关系,体现的则是内部适应。用"社会整合"(social integration)这一术语来涵盖内部适应的所有现象,倒比较合适。因此,文化科学或者社会科学的基本问题之一,就是社会整合的特征的问题。只有从这个明确的观点出发,研究大量不同的文化,把每一种文化作为一种具有适应性和整合性的机制进行彻底的调查研究,并将之与尽可能多的其他类型的文化进行比较,才能处理这一问题。

某一制度、习惯或信仰的综合功能,应当通过观察其影响来发现。而首先应当观察的,显然是个人所受的影响,即个人的生活、思想、情感所受的影响。并非所有这些影响都是重要的,或者至少可以说,它们的重要性不尽相同。我们最终关心的,也不是那些直接的影响,而是那些对社会凝聚力和延续性所造成的轻微影响。

因此,"含义"和"功能"是两种不同而又相关联的东西。若不理解特定神话以及仪式活动的含义,我们就无法讨论神话或仪式的社会功能。在本书的两个理论章节中,对含义的讨论和对功能的讨论是一起进行的。当初要是分开来进行讨论,也许会更好。

严格来说,要想解决任何一个重要的功能问题,都需要用到某种比较法;但并不是说,把出自两种或两种以上文化、表面上相似的个别习俗或者信仰摆在一块儿就行了,尽管经常有人说这就是比较法。我们可以提出某种假说来说明仪式或神话具有怎样的性质和功能。假说需要验证,而且最终是有可能证实的,只要我们对不同类型的文化进行一系列充分的研究,而在每项研究中,必须把仪式或神话作为一个整体,并与文化结合起来进行考虑。在这次的研究工作中,我试图构拟出一些假说,并用安达曼人朴素的文化进行检验。今后在对其他文化区域进行研究之后,我可能会对本书所写的内容,尤其是第六章关于神话的部分,采用一些不同的术语重新进行陈述。但我觉得,我的主要假说所得到的验证,已足以鼓励我把检验和完善假说的工作继续做下去。

A. R. 拉德克利夫—布朗

1932 年于芝加哥大学

目 录

导 论

从缅甸的内格雷斯角(Negrais Cape)到苏门答腊的亚齐角(Achin Head)之间延伸着一连串岛屿,安达曼群岛是其中的一部分。这些岛屿形成了一个独立的地理系统,有如一条没入水中的山脉,山峰到处从海面上冒出头来。普雷帕里斯岛(Preparis)是这些岛屿中的第一个,距内格雷斯角约80英里,与大陆之间的海水深度不超过100英寻。往南,水下山脊降到约150英寻的深度,然后在距离普雷帕里斯岛约50英里的地方又升上来形成一小群岛屿,即人们熟知的科科群岛(Cocos)。在地理上,科科群岛可以看作是安达曼群岛的一部分。安达曼群岛最北的一个岛,兰福尔岛(Landfall),距科科群岛只有大约30英里,其间海深不超过45英寻。安达曼群岛本身由大、小安达曼岛及其外围小岛组成,南北约210英里。安达曼群岛南边80英里处是尼科巴群岛(Nicobar),岛屿比较分散,南北约160英里。安达曼群岛与尼科巴群岛之间,海深超过700英寻。尼科巴群岛与苏门答腊岛之间也是隔着深海,苏门答腊岛距大尼科巴岛的最南端约110英里。

这一连串岛屿是一条长长的地层褶曲的一部分。褶曲始于喜马拉雅山东端,包括缅甸的若开山脉(Arakan Yomah)、安达曼群岛、尼科巴群岛,一直延伸到苏门答腊西岸以外的岛屿。[①]

西边,安达曼群岛与马德拉斯(Madras)海岸之间隔着孟加拉海,相距700英里。东边,地壳下陷1000多英寻形成安达曼海,将安达曼群岛、尼科巴群岛与马来地峡和马来半岛隔开。安达曼海对面、距安达曼群岛不到100英里处,延伸着一条火山活动带,其明显的标志是两个小岛——位于北纬12°15′、东经93°50′

---

① 若开褶曲(包括安达曼群岛和尼科巴群岛)的形成始于第三纪中期,显然与产生喜马拉雅—阿尔卑斯山系及环太平洋褶曲的大型地质运动有关。安达曼海在第三纪后期要往北延伸许多,海域包括目前勃固山脉(Pegu Yomah)所在的地区。

的巴伦岛(Barren)和位于北纬13°26′、东经95°15′的纳肯达姆岛(Narkondam)。[①]

科科群岛、安达曼群岛、尼科巴群岛目前是印度帝国的一部分。科科群岛建了无线电报通讯站。安达曼群岛的布莱尔港(Port Blair)有一个刑事殖民地,用来流放印度和缅甸的罪犯。尼科巴群岛与安达曼群岛同属一个行政管理区。

19世纪之前,科科群岛一直无人居住,安达曼群岛和尼科巴群岛数世纪以来则一直居住着两个完全不同的民族。安达曼人属于人类学家所熟知的小黑人(Negrito)的一个分支,他们身材矮小,皮肤黝黑,毛发拳曲。尼科巴人则与印度支那和马来的人种相似,黄皮肤,直头发,中等身材。

安达曼群岛由大安达曼岛、小安达曼岛以及诸多小岛组成。大安达曼岛可看作是一个岛,不过它被浅海湾分成四个区域,人们提起这四个区域时经常说成是单独的岛屿,分别称为北安达曼岛、中安达曼岛、巴拉唐岛(Baratang)和南安达曼岛。安达曼岛是一片狭长的土地,海岸被侵蚀切割得很厉害;周围有很多小岛,其中最重要的有西岸外的英特维岛(Interview),东边的里奇群岛(Ritchie's Archipelago),最南边的拉特兰岛(Rutland),还有偏远的北森蒂纳尔岛(North Sentinel)。大安达曼岛,含拉特兰岛在内,长近160英里,最宽处也不过20英里。小安达曼岛位于大安达曼岛南面,距拉特兰岛约30英里,其间隔着一条浅浅的海峡,最深处只有21英寻。小安达曼岛南北长约26英里,宽约16英里。

从海上眺望,这些岛屿有如一列山丘,并无突兀之处,海天之间覆盖着高大浓密的森林。山脉的走向与岛屿走向相同,大体上是南北向,东边略高于西边。北安达曼岛的最高峰是马鞍峰(Saddle Peak,2402英尺),中安达曼岛的最高峰是戴尔沃娄山(Mt. Diavolo,1678英尺),南安达曼岛的最高峰是哈里特山(Mt. Harriett,1505英尺),拉特兰岛的最高峰是福尔德山(Mt. Foord,1422英尺)。岛上的溪流都不大,水从山上流下,通常要淌过长达数英里的红树林沼泽地,才排到潮港里。海岸被分割成许多宏伟的港湾。海滨有大量的珊瑚礁,珊瑚礁和潮港中有丰富的鱼类和贝类。

除刑事殖民地的空地之外,诸岛均覆盖着浓密的热带森林。岛上哺乳动物很少,体型稍大的仅有两种,一是野猪(学名为Sus *andamanensis*),一是麝猫(学

---

① 这条火山活动带是爪哇和苏门答腊的巽他火山山脉(Sunda)延伸的一小段。它向北延伸,与若开褶曲平行,直到离北纬21°不远、蒲甘(Pagan)东边的死火山普帕东(Puppadoung)。

名为 Paradoxurus tytlerii)。其他哺乳动物包括几种老鼠,一种树鼩鼱,以及某些种类的蝙蝠。鸟类有很多种,有的还是岛上特有的物种。爬行动物有种类繁多的蛇,几种蜥蜴,其中最引人注目的是体形很大的巨蜥(学名为 Varanus salvator)。

气候温暖潮湿,一年之中变化不大。布莱尔港的年平均气温为86°F(用湿球温度计测得的是80°F)。最低温是在1、2月份记录到的,最高温则出现在3、4、5月份。在一个为期7年的测量期里,南安达曼岛的平均最低温为66.7°F,实测最低温为63°F;同期阴处的平均最高温为96°F,最高温为97°F,平均日间温差为10°F。

布莱尔港的刑事殖民地的7个观测站7年间测得的年均降雨量为138英寸,各站的平均降雨量从104到172英寸不等。同期年均降雨天数为177天,最少的一年为160天,最多的一年为196天。

由于群岛离赤道有足够的距离,因此只有一个雨季,季节界限明显。降雨大部分发生在西南季风期,从5月中旬持续到11月中旬。东北季风在剩下的半年盛行,包括旱季和炎季两个季节。

在此顺便用一个记录表来概括一下这里常见的天气:

1月	凉爽;少雨或无雨;风向北偏东;晚间有时有雾			
2月	凉爽;少雨或无雨;风向北偏东;非常晴朗无雾;一级风			
3月	昼热夜凉;少雨或无雨;风向北偏东;一级风,偶有薄雾;天气渐渐变热			
4月	很热;少雨或无雨;风向不定,夜间吹向海,日间吹向岛;天气温和、有雾			
5月	前半个月与4月一样;西南季风在15日左右到来;剩下的时间较凉,风向西偏南			
6月	很凉爽;大雨;风向西偏南,多风暴			
7月	同上	同上	同上	同上
8月	同上	同上	同上	同上
9月	同上	同上	同上	同上
10月	风向及天气多变;天气大体平静;海上龙卷风可能会发生			

11 月　前半个月风向及天气很无常；可能会发生龙卷风；月中过后，东北季风到来

12 月　很凉爽；雨水不多；风向北偏东

横扫孟加拉海的猛烈的龙卷风暴，似乎多形成于安达曼群岛稍往南处。康沃利斯港于 1844 年，布莱尔港于 1864、1891 年，都曾受到异常猛烈的龙卷风袭击。

安达曼群岛的土著在今天的家园已居住了千百年。至于他们何时初次踏上这些岛屿，谁也没有把握说得清楚。地质上的证据以及其他方面的证据显示，安达曼群岛在第三纪后期应当是沿着若开褶曲与大陆连在一起的，但即便是这一点，也不是很确定。[①]不管怎样，岛陆相连的年代如此久远，当现在土著的祖先来到这些岛屿上居住时，很可能早就不再是岛陆相连了。假如安达曼人的祖先是在岛陆相连的年代到达这些岛屿的，那么他们只有从缅甸的若开地区才能这么做。另一方面，假如他们是航海来的，几乎可以肯定他们是从缅甸的海岸（勃固或若开）出发的，那时他们可借东北季风漂到安达曼群岛。当然也可以想像他们可能会从苏门答腊出发，途经尼科巴群岛而来，但要是那样的话，东北季风是他们这一航向的顶头风，而西南季风又会把他们刮到安达曼群岛以东。[②]要说他们是从马来半岛跨过广袤的安达曼海到达此地的，就更难想像了。权衡一下可能性，我们还是比较赞同这一观点：不管是通过陆地还是从海上来到此地，安达曼群岛的居民都是来自下缅甸。

安达曼人所属的小黑人人种还存在着另外两个分支。构成第一个分支的，是住在马来半岛内陆北纬 5°～7°之间的民族，为了方便可以称之为塞曼人（Semang）。这个原始民族的另一分支，则发现于菲律宾群岛内陆。从其目前分布情况来看，小黑人显然在远古时代曾经在东南亚的广大地区游荡。安达曼人与

---

① 安达曼群岛和科科斯群岛的植物包含有许多物种，而这些物种的出现，唯一能够解释的就是一个假说，即该地以前是与若开地区连在一起的（见 Prain 所著的“The Vegetation of the Coco Group”，发表于 *Asiatic Soc. of Bengal* 杂志，Vol. LX，Part Ⅱ，pp. 283—406）。另一方面，从岛上极少量的哺乳动物也可以推断，当这些岛屿和大陆分离时，大陆上现有的典型哺乳动物尚不存在（见 Miller 所著的“Mammals of the Andaman and Nicobar Islands”，Proc. National Museeum，U.S.A. Vol. XXⅣ.）。

② 并没有证据表明小黑人曾在尼科巴群岛上居住过，但另一方面，同样也没有证据表明他们曾在下缅甸居住过。

塞曼人之间的联系，要么通过苏门答腊岛和尼科巴群岛，要么是通过下缅甸来进行，后一种可能性大些。马来半岛与菲律宾群岛之间的交通，无非是要么通过婆罗洲(Borneo)或西里伯斯岛(Celebes)，要么通过安南(Annam)和交趾支那(Cochin China)来进行。当然，该民族幸存的三个分支之间的相互联系自断绝之日起，至今肯定已有数百甚至数千年了。[①]

小黑人长期以来一直在马来半岛和菲律宾群岛上生活着，并一直与其他民族部落有接触。他们从海滨和肥沃的谷地中被赶进那些较难到达的地区。有大量证据表明，他们已接受了周围的其他民族部落的许多风俗，甚至还在很大程度上沿用了异族邻居的语言。在小黑人的这两个分支中，其原本的语言和文化，甚至其原本的体型，已经改变了。

至于安达曼群岛的居民，他们在自己的岛上家园与外界完全隔绝，不受与其他民族接触的影响，可以适应岛上的环境，自由地发展自己的文化。从其体型特征、语言、文化上来看，我们不妨提出一个显而易见的假说：安达曼人就是小黑人的后裔。历史上，水手航海经过安达曼群岛附近海域时要避开这些岛屿，因为土著会攻击所有登上他们的海滩或者在此搁浅的人，这已广为人知。况且，这些岛屿对来访者或殖民者来说，也没什么诱惑力。椰树是热带岛屿生活的主要依靠，但安达曼群岛出现第一个欧洲殖民地之前，岛上却没有发现椰树。

关于安达曼群岛最早的可信参考资料，可能出自两个阿拉伯旅行者之手，时间是871年。18世纪时，贺诺多(Abbé Renaudot)翻译了他们的旅行志。我们读到一段关于安达曼群岛的文字：

> 这两岛外边是安达曼海。住在海滨的人吃人肉，而且是生吃。他们黑皮肤，鬈发，面目狰狞，长着长达一英尺的大脚，全身赤裸。他们自己没有任何船只，倘若抓住路过者，一律吃掉。过往的船只受顶头风的影响慢了下来，船上的贮备消耗殆尽之后，常常被迫在岸边抛锚取水。而这里正是这些野蛮人的出没之地，他们抓住了几个(水手)，但其余的逃掉了。

① 在所附的东南亚地图上，小黑人居住的地区用阴影表示。

在公元第一个千年里中国人和日本人似乎就已知道这些岛屿,并分别称之为 Yeng-t'o-mang 和 Andaban。[1]马可·波罗曾略略提到过这些岛屿。"安伽曼岛(Angaman)是一个很大的岛屿,没有国王统治。当地的居民是偶像崇拜者,是最野蛮、最残忍的民族,面目牙齿有如犬类。他们性情粗暴,只要不是本国的人,抓到的话就宰了吃掉。"[2]马可·波罗关于安达曼群岛的一些叙述,如,土著吃大米和牛奶过活,他们有椰子树,有大蕉树,是不正确的。显然,他对这些岛屿的所知,不过是道听途说罢了。引述的这段文字,其价值仅仅在于可以表明安达曼人已广为人知,人们都惧怕并且避开他们。

恺撒·佛莱德里克(Caesar Frederike)船长1566年经过尼科巴群岛,他的记述可信度要高一些。

> 从尼科巴到勃固(Pegu)好像有一排或一串数不清的岛屿,大多居住着野蛮人;他们称这些岛屿为安得贸恩群岛(Islands of Andemaon),并把岛上的人叫作野人或者野蛮人,因为他们人吃人;而且,他们有三桅船,岛与岛之间驾船你攻我打,互相占领,互相吃人;要是万一有任何船只倒了霉迷失流落到这些岛上(曾经发生过不少这样的事),船上无人能够幸免被吃或被杀的厄运。这些人与外人毫不结交,也不与外人贸易,只靠岛上所产的果实过活。[3]

17、18世纪有无数关于安达曼群岛的文献资料,并且所有的资料都表明,人们畏惧并避开这些岛屿。很可能,在17、18世纪以及更早的年代里,肯定有大量的船只失事过,失事船只的水手可能马上被杀,而杀死他们的就是现在人们所知道的土著。也有一些用水耗尽的船只及马来海盗到过这些岛屿。有证据表

---

① 见 Takakasu 翻译的《义净》。(Takakasu's Edition of *I-tsing*, pp. xxviii seq.)

② 约翰·梅斯菲尔德(John Masefield)编的《马可·波罗游记》,p.347,Everyman's Library, 1908。

③ 恺撒·佛莱德里克船长摘录:出自伦敦1625年版《珀切斯:游记》卷II,第1710页中的"18年印度观察报告"。尽管早期的作者一再把安达曼人描写成凶残的食人族,但我们还是有充分的理由认为,他们不应获得如此邪恶的名声。就算他们曾经是食人族吧,可毫无疑问的是,1858年安达曼群岛被占领时,他们已摈弃了吃人的风俗。倘若他们真像人们料想的那样是吃人成性的食人魔,却在一两百年里就彻底改变了这种习惯,这不大可能。关于他们吃人的传说,可能是源自这样的事实:安达曼人攻击所有登上其海岸的陌生人,并且,在处理杀死的敌人尸体时,经常(至少在北安达曼岛是这样)将尸体肢解并放到火上焚烧。

明,马来人或中国人有时会到岛上寻找燕窝和海参,有时就顺便把安达曼人抓走作为奴隶。这样的来访者要与岛上居民建立友好关系,太不可能了。

来访船只或者失事船只对安达曼人的生活有一点影响——使他们学会了用铁。

安达曼人何时开始认识铁这种金属,现在已不可能搞清楚。关于这方面的最早文献,是1771年到安达曼群岛的一次逗留的记录。记录表明,土著当时是知道铁的价值的。[①]截至19世纪中叶,他们唯一能够得到铁的途径就是失事的船只,船上总有不少铁。

18世纪末以前,尽管有人好几次在尼科巴群岛尝试建立过殖民地,但还没有人尝试过与安达曼群岛进行交往。由于这些岛屿及其居民对海运构成威胁,1788年,康沃利斯勋爵(Lord Cornwallis)旗下的东印度公司派遣阿奇博尔德·布莱尔(Archibald Blair)前往开辟一个殖民地,并遣送犯人去做苦力。殖民地成立于1789年9月,所在地为现在人们所知的布莱尔港,但当时是叫作康沃利斯港。尽管有土著的敌对,这个殖民地进展得似乎还比较顺利。1792年,该殖民地从最初的地址迁到了北安达曼岛的港口,即现在的康沃利斯港。之所以迁移,是出于建立一个海军基地的想法,所选的地点很适合做军港。可惜,结果却发现新地点对健康很不利,1796年放弃了该计划,犯人转到了槟榔屿(Penang),殖民者返回了印度。

之后的60年里,除了土著之外,这些岛屿一直没有人住。在群岛的不同部位发生过多次船只搁浅,有时候失事船员就被杀戮了。1839年,地质学家海尔佛(Helfer)博士到岛上考察,希望找到一些矿物,结果为土著所杀。1844年,名为"布利顿"(Briton)和"伦尼米德"(Runnymede)的两艘船遭遇龙卷风在里奇岛搁浅,其中一艘被风浪抛过礁石进入到一个红树林沼泽里面。船员和士兵都安全登陆,最后被救了出来,无人丧生。他们人多势众,从而免受土著袭击之害,靠从船上抢救回来的贮备物捡回一命。

---

① 该记录是关于约翰·里奇(John Ritchie)1771年到达安达曼群岛的事,发表在《印度古玩商》(*Indian Antiquary*)1901年第30期232页。当时有两个土著离开岛上乘独木舟来到里奇的大船,他这样写道:"我给了他们一些钉子和少量破铁,他们高兴极了;大概是下午3点的时候,他们上了独木舟,在大船旁边使劲掰链条的钢片。没有得手,他们就到了船尾,很长时间使劲拉船舵的铁链;但这些东西实在是安得太牢了(怎么拉得动?);最后,他们朝着岸边从容划去,盯着自己的钉子,一路上唱着歌。"

鉴于在这些岛屿上搁浅的船只实在是多,人们很想在岛上建立一些港口,以便过往船只能够安全地补充淡水、躲避风暴,东印度公司于是再次考虑到安达曼群岛殖民。1857年印度兵变之后,东印度公司发现手中的犯人太多了,便决定建立一个新的刑事殖民地,地点就选在1788年的那个殖民点,并命名为布莱尔港。

刑事殖民地建于1858年,一直存在至今。开始,土著满怀敌意,不断进行袭击和骚扰,一心要把入侵者赶出自己的领土。为了和土著建立友好关系,殖民者成立了一个叫作"安达曼人之家"的机构,为那些可能被吸引到殖民地来的土著免费提供食物、住宿还有医疗服务。通过"安达曼人之家"几任长官的努力,殖民者终于和土著建立了友好关系,首先是布莱尔港附近的阿卡拜尔(Aka-Bea)部落,接着是南安达曼岛的其他部落,后来是北安达曼岛和小安达曼岛的居民。到了今天,敌意不改的安达曼人只有一个群体,就是南安达曼岛内陆所谓的爪拉瓦(Jrawa)部落。这些爪拉瓦人从1870年左右以来,对孤身的犯人、伐木工人还有友好的安达曼人再三袭击。殖民者为此已多次派遣远征军前往征讨,并且,为了建立友好关系,好几次试过在他们的棚屋里留下礼物,还把他们当中的一些人抓来,让他们在布莱尔港呆一段时间。但时至今日,爪拉瓦部落还是像以往一样敌对。

虽然同属一个民族,但安达曼人却分成了好多个群落,在语言和文化上都有差异。主要的群落有两个,可分别叫作大安达曼岛群落和小安达曼岛群落。大安达曼岛群落包括大安达曼岛上除爪拉瓦部落外的所有土著。小安达曼岛群落包括小安达曼岛、北森蒂纳尔岛的全部居民以及南安达曼岛的爪拉瓦部落。

这两个不同的群落在语言和文化上表现出很多不同之处。大安达曼岛群落所有的各种语言之间有着密切的联系,它们具有同样的语法结构,在所有的语言中,或者在好几种语言中,有大量相同的词根。同样,爪拉瓦人的语言,据目前所知,与小安达曼岛土著的语言也很相似。另一方面,若将小安达曼岛的语言与大安达曼岛的语言相比较,它们之间却有着惊人的差异。在小安达曼岛上收集到的几百个单词中,只有不到12个单词的词根或词干与大安达曼岛单词的词根或词干明显一样。这两个群体语言的语法结构基本上是一样的,这得用更为详细的分析来说明;同时,它们之间也有很多重大差别。

在技术文化上，分组的情形也是如此。大安达曼岛群落所有部落的文化具有大体上的相似性，而爪拉瓦部落以及小安达曼岛的居民则有他们自己的技术文化，与前一个群落的大不相同。

大安达曼岛群落的土著分成10个部落，每个都有自己特色的语言或方言，都有自己的部落名称。下面是这些部落的名单，从北到南依次为：阿卡泰里(Aka-Čari)、阿卡科拉(Aka-Kọra)、阿卡博(Aka-Bo)、阿卡德鲁(Aka-J̇eru)、阿卡契德(Aka-Kede)、阿卡科尔(Aka-Kọl)、阿可杜卫(Ọkọ-J̇uwọi)、阿普泰可瓦(A-Pučikwar)、阿卡拜尔(Akar-Bale)和阿卡拜尔(Aka-Bea)。这里给出的每个部落的名称，都只是该部落自身所采用的称呼形式。比如，阿卡拜尔部落就称阿普泰可瓦(A-Pučikwar)部落为 Aka-Bojig-yab，称阿卡拜尔(Akar-Bale)为 Aka-Bala-wa，其他部落的名称也有类似的变化。

小安达曼岛的土著称自己为 Onge(人)。而在南安达曼岛上被人们称作爪拉瓦的部落可能也有这个词。科尔布鲁科(Colebrooke)1790年从布莱尔附近的一个爪拉瓦人获得了一些词语，其中 Mincopie 是安达曼土著的意思。这与小安达曼岛上的一个短语 M'önge-bi 等于“我是 Onge”，或“我是人”，简直一模一样。“爪拉瓦”一词显然出自阿卡拜尔部落的语言，但现在所有的友好土著(即大安达曼岛群落的土著)都用这个词来表示小安达曼岛群落的土著。然而在官方涉及安达曼群岛的出版物中，“爪拉瓦”一词仅用来表示大安达曼岛上的敌对土著。在本书中沿用的也是这种意思，而 Onge 一词则约定用来表示小安达曼岛的土著。但必须记住，我们所谓的爪拉瓦人可能自称为 Onge，而小安达曼岛的 Onge 则被大安达曼岛上的友好土著称为爪拉瓦。Mincopie 这一名称，曾一度作为表示安达曼群岛居民的术语在民族学文献中普遍采用。

大安达曼岛群落的部落很容易就可以分成两个小集团，即北方部落集团(包括上述的头四个部落)和南方部落集团(包括其余的六个部落)。这两个小集团之间有大量文化上的差异。比如，他们有不同形状的弓，不同种类的篮子。他们之间的差异，与大安达曼岛群落和小安达曼岛群落之间的差异要小得多，但这些差异已足够大，有必要彼此区分。

为了方便，现将安达曼人的不同分支列出如下：

一、大安达曼岛群落

1. 北方部落集团，包括以下部落：

阿卡泰里、阿卡科拉、阿卡博、阿卡德鲁。

2. 南方部落集团,包括以下部落:

阿卡契德、阿卡科尔、阿可杜卫、阿普泰可瓦、阿卡拜尔、阿卡拜尔。

二、小安达曼岛群落

1. 小安达曼岛居民(Onge)。

2. 南安达曼岛的爪拉瓦。

3. 北森蒂纳尔岛的居民。

这些不同群体1858年的分布情况,如地图所示。

这种分布有一个重要的特征,即爪拉瓦人出现在南安达曼岛上,却与小安达曼岛土著的语言和技术文化同类,在此需要解释一下。毫无疑问,爪拉瓦人是移民的后裔,其祖先在过去某一时间穿越小安达曼岛,强行闯入到拉特兰岛和南安达曼岛的居民当中,靠武力保持在这片新土地上立足。

大、小安达曼岛上动植物的一致性,以及两岛之间浅浅的海峡表明,在还不算太久远的年代里,两岛的陆地曾是相连的。不管岛上初次有人居住时两岛是否陆地相连,我们都可以说目前安达曼人的原始祖先的语言和文化只有一种,这一推测在任何程度上都可谓合理。当小安达曼岛有人居住时,它与大安达曼岛之间的海峡可能成了事实上的屏障,将这个民族的两个分支隔离达数世纪之久。在隔离的时期里,每个分支各有各的发展路线,结果造成现有语言和文化上的巨大差异。

安达曼人分裂成两个孤立的群落很久,在语言和文化的典型差异已经形成之后,一定是有一群土著从小安达曼岛的北部出发,乘独木舟到达了拉特兰岛。他们应当是发现了已为大安达曼岛群落土著所占据的土地。尽管如此,他们还是成功地在南安达曼岛定居了下来,成为现在爪拉瓦人的祖先。由于语言上的差异,来自小安达曼岛的入侵者无法与被侵占土地上的土著进行沟通。(现在,大安达曼岛部落的土著听不懂小安达曼岛土著的话。)结果,爪拉瓦人一直生活在与邻近部落战事不断的状态中,这种敌对状态一直延续至今。

只有在上述假说的基础上,才有可能解释为什么我们会发现,南安达曼岛居民的语言和技术文化与小安达曼岛居民的非常相似,却与大安达曼岛其余居民的相差很大。小安达曼岛土著的入侵事件至今已有多久,这就说不清了。18世纪末期,在布莱尔港附近可见到爪拉瓦人。科尔布鲁科上尉1790年碰到该部

落的一个人，从他那儿学了几个词。将之与小安达曼岛的语言进行比较，两者基本上是同一种语言。[①]

关于北森蒂纳尔岛土著的状况，还必须讲几句。这些人的情况几乎毫不为人所知。已知的只有少量关于他们武器和工具的信息，似乎表明他们是属于小安达曼岛人的分支。不管是大安达曼岛还是小安达曼岛，北森蒂纳尔岛土著都不与之沟通。有可能是这样，他们与其他安达曼人分开的时间与小安达曼岛土著从大安达曼分离出来的时间一样长，因此形成了第三个分支。南森蒂纳尔岛无人居住。

安达曼群岛的总面积估计约为2500平方英里。面积分配情况如下：

	平方英里
北安达曼岛，阿卡泰里、阿卡科拉、阿卡博、阿卡德鲁四部落的领土	540
中安达曼岛和巴拉唐岛，由阿卡契德、阿卡科尔、阿可杜卫和阿普泰可瓦四个部落占据	790
里奇岛，由阿卡拜尔部落占据	140
南安达曼岛，由阿卡拜尔和爪拉瓦部落占据	630
北森蒂纳尔岛	30
小安达曼岛	370
总计	2500

精确给出每个部落占据的面积是不可能的，因为很难找到边界。阿卡拜尔部落的情况比较异常，他们与爪拉瓦部落之间没有明确的边界，两个土著群体生活在同一片领土上，彼此敌对。似乎阿卡拜尔部落总体上更靠近海边，爪拉瓦部落则住在内陆。

除了阿卡拜尔部落之外，就领土面积而言，大安达曼岛的部落中最大的要

---

① 1906年，一些到达拉特兰岛的小安达曼岛土著抓住了当地的一名爪拉瓦人。他们告诉我说，虽然那个爪拉瓦人讲的话和他们的不一样，但他们还是听得很懂。

算阿卡契得部落了，占地超过 300 平方英里。按大小顺序，在该部落之后依次是阿普泰可瓦、阿卡德鲁和阿卡科拉，较小的部落是阿可杜卫、阿卡科尔、阿卡博、阿卡拜尔和阿卡泰里，列在最后的可能是所有部落中最小的。

1901 年，在印度人口普查的背景下，人们尝试着对大安达曼岛的土著进行了一次统计。这样的统计当然是很难的，误差也很可能非常大。下表是计数的结果：

部落名称	成人		儿童		合计
	男	女	男	女	
阿卡泰里	16	15	6	2	39
阿卡科拉	31	32	14	19	96
阿卡博	15	16	7	10	48
阿卡德鲁	98	80	26	14	218
阿卡科尔	6	2	3	2	59
阿可杜卫	21	19	7	1	48
阿普泰可瓦	31	14	2	3	50
阿卡拜尔	5	10	3	1	19
阿卡拜尔	14	16	3	4	37
合计	261	234	74	56	625

这些数字中，南部部落(表中的后五个)的可能要比北部部落的更精确。在北安达曼岛，部分统计人口的部落归属可能有误。多年来，管辖安达曼群岛的官员并不知道阿卡科拉和阿卡博部落的存在，而这些部落的人又形成了一个习惯，向欧洲人说自己是阿卡德鲁或阿卡泰里部落的人。我个人的观点是，列为阿卡德鲁部落的人数太大了，而阿卡科拉、阿卡博，可能还有阿卡契德部落，则太小。

由于爪拉瓦部落和小安达曼岛土著的人数统计没法进行，为了配合 1901 年的人口普查，对他们的人数进行了一次估算。估算的结果如下：

小安达曼岛	672
南安达曼岛爪拉瓦人	117
拉特兰岛爪拉瓦人	351
北森蒂纳尔岛	117
合计	1257

这个估算意义并不大。就小安达曼岛而言,据我个人的资料我估计其人数在600—700之间,与上面估算的一致。至于北森蒂纳尔岛,因为没有任何资料,无法作出令人信服的估算。而对拉特兰岛的爪拉瓦人,肯定是估算得过高了。1907年,我在拉特兰岛花了几个星期,试着和那里的爪拉瓦人接触。当时,岛上肯定总共不超过50人。我只能找到一个营地,在发现之前它刚刚被弃用,但容纳的人数不到12人。自1885年以来,犯人殖民地的扩展已割断了拉特兰岛的爪拉瓦人与其他爪拉瓦人的联系。爪拉瓦人的主要人口现在居住在南安达曼岛上布莱尔港以北的内陆和西部沿海。

在过去的50年里,安达曼人的人口已大大减少。这是欧洲人占领这些岛屿造成的后果,主要是由于新的疾病传到了土著当中。梅毒大约是在1870年传给南安达曼岛的部落的,这种疾病现在已经扩散到大安达曼岛的所有部落(敌对的爪拉瓦除外)。大量的土著染上了疾病,梅毒直接或间接导致了死亡率的大幅上升。1877年3月,受到来自马德拉斯(Madras)一批犯人的传染,麻疹在安达曼人中爆发,并迅速从大安达曼岛的一端扩散到另一端。在6周内,在医院接受治疗的184个病人中,有51人死去。在广大土著当中,由于没能得到医治,死亡的比例就更高了,这一点几乎可以肯定无疑。一个安达曼群岛故事的辑选作者估计,大安达曼岛人口中死于麻疹及其后遗症的,没有三分之二也有一半。[①]这些岛屿先前没有的其他一些疾病,包括流感,似乎也传到了岛上。

在友好的安达曼人死亡率大幅增长的同时,出生率却几乎下降到零。从上面表格中成人与小孩的比例,明显可以看出这一点。1907年,我在不同的时间总共见到过大约500个土著,其中小于5岁的不超过12个。生孩子成了稀奇事,出生后孩子又大多夭折。

---

① 波特曼(Portman, M. V.), *A History of Our Relations with the Andamanese*, Calcutta, 1899年。

小安达曼岛倒还没有受到人口减少的危害。上述疾病是导致大安达曼岛人口下降的元凶，而小安达曼岛的土著与刑事殖民地或者大安达曼岛部落的接触甚少，得以幸免。

已有人几次尝试过估算安达曼群岛以前的人口数量。在1901年的《人口普查报告》中，估算安达曼群岛的全部人数为4800。波特曼先生估计的数字为8000。在我看来，一个估得太少，另一个又估得太多了。从能够了解到的土著习惯、可获得的食物供应来判断，我估计这些岛屿以前的人口（1858年的时候）应在5500左右。[①]各群体的人口比例估计如下：

	以前人口估算量	每平方英里人口密度
北安达曼岛（四个部落）	1500	2.75
中安达曼岛，连同巴拉塘和里奇岛	2250	2.5
南安达曼岛（阿卡拜尔部落和爪拉瓦部落）	1200	2.0
小安达曼岛和北森蒂纳尔岛	700	2.75
合计	5650	2.25

比较各群体的每平方英里人口密度，可以看出，南安达曼岛人口密度较小，是因为居住在那里的阿卡拜尔和爪拉瓦两部落处于战争状态，而在安达曼群岛其他地区，部落之间界限清楚，可以更充分地使用土地。按面积比例来算，小安达曼岛的食物供应能力似乎不及大安达曼岛。别忘了，对安达曼人来说，海岸线长度的重要性比他们土地面积的重要性还大。小安达曼岛的土著无法捕杀海龟和大鱼，而海龟和大鱼却是大安达曼岛各部落食物供应的重头。

如果上面的估算无误，可以看出，在不到50年（1858—1901）的时间里，北安达曼岛的人口已下降到原来的27%左右；同期，中安达曼岛和南安达曼岛的人口则下降到原来的18%左右。由于南方的部落首先与殖民地接触，因此人口数量比北方部落缩减得更迅速。再过50年，大安达曼岛上的部落土著有可能会

① 安达曼人已竭尽所能把他们以前生活条件的情况告诉了我，我是据此进行估计的。当然，这样的估计也没多大的价值。我认为，对于安达曼人过去人口的估计，我低估的可能远大于高估。

绝种。

人口的缩减，加上其他原因，大大改变了岛上居民的生活模式。原本独立而且经常敌对的群落现在融合到一起来了。各种语言混合使用，有的部落则已舍弃自己的习俗，转而采用其他部落的习俗。大安达曼岛上友好部落的年轻男女，现在大多能讲一点不大准确的印度斯坦语（乌尔都语）。友好部落的土著在殖民地一名官员的管辖之下，其头衔是“安达曼人统领”（Officer in Charge of the Andamanese）。殖民者在布莱尔港为他们提供了一个“家”（Home）和一所医院，来自各处的土著，甚至是从最北部来的，都到那里接受医院的治疗或者在“家”里住下。在一年中的某些时期里，一些土著被雇来采海参（béche de mer），管他们的小头目是印度或缅甸的土著。这些海参连同安达曼人采集的野蜂蜜和贝壳一起卖掉，得来的钱作为“安达曼管理处”（the Andamanese Department）的专用经费。印度政府还提供补助金，为此，当有犯人从刑事殖民地逃跑，必要时安达曼管理处的主管可以派遣安达曼人去追踪犯人并将其抓获。由此获得的资金用来给土著提供毛毯、布匹、铁制工具、废铁、大米、蔗糖、茶叶和烟草。这一制度起到了一定作用，大安达曼岛各地区的土著因此可以自由流动。过去，土著小心翼翼地守着自己的土地，现在则划着独木舟或者搭乘政府的大船进行长途旅行。在布莱尔港或者南方的别处可以看到北方部落的成员，而在北方则可以看到南方部落的男人、妇女在采海参。

这些变化对小安达曼岛的土著影响却微乎其微。不过，在近几年里，小安达曼岛北部的一些土著已习惯定期乘独木舟去拉特兰岛，最远偶尔还到过布莱尔港。他们来访殖民地的主要目的是弄点弓箭和斧头用的铁，不过现在也已经开始看重蔗糖和烟草了。

已有多本以安达曼群岛居民的礼仪和习俗为主题的著作。马恩先生曾在布莱尔港的刑事殖民地当过几年官，其中有四年担任掌管“安达曼人之家”的长官。他对阿卡毕部落的语言进行了专门的研究，并且编录了一个详尽的词汇表，不过一直没有发表。他对该部落以及南安达曼岛其他部落礼仪和习俗的观察报告发表在 1882 年的《人类学会学报》（*Journal of the Anthropological Institute*）（第 12 期）上，并以书的形式再版，书名为“论安达曼群岛土著居民”（*On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands*），是迄今为止最重要的一部关于安达曼礼仪和习俗的著作。由于难以找到其再版本，后面的章节中参考马恩先生著作

的内容都是出自《人类学会学报》第 12 期。

另一位写安达曼人的作者是波特曼先生。他曾在安达曼管理委员会任职数年，长期管辖安达曼人。1887 年于伦敦发表了《安达曼语手册》(*Mannual of the Andamanese Languages*)，错漏百出，根本靠不住。后来又写了一部题为“南安达曼部落集团语言注解”(*Notes on the Languages of the South Andaman Group of Tribes*)的著作，1898 年在加尔各答发表，还比较有价值，尽管没能完全避免错误，但总体上还是准确的，有些用处。波特曼先生还编了一部《我们与安达曼人关系史》(*A History of Our Relations with the Andamanese*，1899 年于加尔各答发表，共两卷)。正如书名所示，书中有大量关于大不列颠王国与安达曼人关系的资料，但其内容大多是我们已了解的安达曼人的情况，并无太多别的内容。波特曼先生还拍摄了不少安达曼人的精美照片，为大英博物馆收藏。

理查德·坦普尔(Richard Temple)上校(勋爵)曾多年担任安达曼群岛和尼科巴群岛的行政长官，对这些岛屿及其居民进行了很好的概述，其著作被编入 1901 年的《印度人口普查》第三卷(本导论中所提及的《1901 年人口普查报告》)。



第一章　社会组织

这一章我们将探讨大安达曼土著的习俗和制度，看土著怎样用这些习俗和制度来控制人与人之间的行为。首先，有必要对安达曼人的社会结构有个尽量明确的概念。从下文将看到，其社会结构极为简单

民族学家真正感兴趣的，是欧洲人占领这些岛屿之前这些部落原有的社会组织。安达曼人的社会近些年来变化很大，其中最重大的变化是人口的大幅缩减，以及原本独立、敌对的群体的融合。不过，从土著身上搞清楚他们以前的社会构造还不算难，尽管有几个问题还缺乏令人满意的资料。

在英国人刚占领这些岛屿、当地的社会组织受到人口下降的影响之前，大安达曼岛的土著以小群体的形式分散生活在各岛上，大部分生活在海滨，但也有一些生活在内陆的森林里。每个这样的群体（我们将称之为“地方群体”，local group）都是独立、自治的，各自过着自己的生活、处理自己的事务。每个群体与邻近的群体之间有着偶尔的联系，一个群体可能会有人到另一个群体拜访，或者两个群体可能会聚会几天，一起共享盛宴、一起跳舞。另一方面，相邻的群体之间常有争吵，结果可能会造成双方数月不和。群体之间哪怕相隔不到50英里，也没有任何直接的联系。群体成员总是守着他们自己那部分土地，只有去拜访朋友时才离开，而且结交的朋友也仅限于一个很小的范围。

这些地方群体组合在一起，成为文中所说的部落。一个部落由许多地方群体组成，这些群体所说的语言，土著自认为是一种语言，每个部落都有自己的语言和名称。部落对社会生活并没有起到多大的调控作用，只是一个由独立的地方群体组成的松散集合。

土著本身把地方群体进一步区分为两种，一种是在海滨生活，一种是在内陆生活。这种分法与部落的分法无关，有些部落只包含在海滨生活的群体，而有的部落则既有在海滨生活的群体，又有在森林里生活的群体。

地方群体再往下分就是家庭了。家庭由一夫一妻及其未婚的子女组成，孩子可能是他们亲生的，也可能是收养的。

安达曼人的社会划分仅限于此，"宗族"（clans）是很多原始社会的特点，安达曼人则没有。

大安达曼岛的土著分为10个部落（爪拉瓦部落暂且不计，因为该部落在语言和文化上属于小安达曼岛的分支），每个部落都占据一定面积的土地。每个部落都由许多说同一种语言的人（土著自己认为如此）组成，基本上是一个语言集团，部落的名称表明了这一点。这些部落的名称都是由一个词干加上一个前缀 aka-构成，该前缀在大安达曼岛的语言中用来表示嘴、进而表示讲话的意思。比如，在 Aka-Jeru 部落的语言中，词干 poŋ 的意思是"某一种洞"，而 aka-poŋ 则表示"嘴"的意思，除此之外再也没有其他任何词是表示这一器官的。同样是在该部落语言中，表示"讲"的意思的词干-ar-只能与前缀 aka-连用，成为 ak'-ar-ka，即"他说"。因此，这个前缀作为部落名称的一个特征，表明这些部落的确是以语言取名的。

有些部落名称的意义或衍生义不够明确。Aka-Cari 这个名称是从表示"咸水"的词 čari 衍生出来的，因此意思是"咸水语言"。类似的，Aka-Jeru 这个名称是从 jeru 衍生出来的，而 jeru 是用来造独木舟的一种苹婆树（Sterculia）。在北部的语言中，ot-bo 一词意指任何东西的"背部"，而 oŋ-kora 意为"手"。有可能 Aka-Bo 和 Aka-Kora 这两个名称就是从这些词干（ot-和 oŋ-是前缀）衍生出来的，但是还没有迹象表明在今天土著的头脑中这两个名称与这些意思有何联系。在南方的部落中，Akar-Bale 这个名称是从一个表示小海湾或海峡的"另一边"的词衍生出来的，因此是指他们所处的位置是 Archipelago 岛。A-Pučik-war 这个名称（与 Aka-Bea 语中的 Aka-Bojig-yab 对等）意思是"说我们语言的人"，衍生自 pučik（Aka-Bea 语为 bojig），该词干的意思是"属于我们的"，与同人种的陌生人相对。波特曼先生[①]在下面给出了位于南安达曼岛和中安达曼岛的其他部落名称的意思，但其词源有点可疑。

① *Notes on the Languages of the South Andaman Group of Tribes*, p. 27.

Aka-Bea 淡水
Oko-Juwoi 他们在自己的弓上刻图案
Aka-Kol 苦的或咸的味道

借此机会，我想指出《1901 年人口普查报告》中的两处关于部落名称的错误。一是将 Aka-Ċari 误为 Aka-Chariar。词干-ar-的意思是“讲”，并非该部落名称的主要部分。Aka-Ċari-ar-bom 的意思是“他讲Ċari 语”。一是将 Aka-Bo 误为 Aka-Tabo。t'a-Bo 的意思是“我(是)Aka-Bo”，就像 t'a-Jeru 的意思是“我(是)Jeru”一样，其中前缀 aka-在人称代词 t'后缩简为 a-(t'等于“我”或“我的”)。

尽管土著自己这样识别出 10 种不同的语言，并且给它们起了名称，但是所有这些语言都是密切相关的。总的来讲，两种相邻的语言之间并没有太多的差异，比如阿卡德鲁部落的人可以不费多大劲就听懂阿卡博部落的人讲的话。而另一方面，这些语言当中，许多还有两种或两种以上的方言。阿卡拜尔部落就有两种方言：一种是在群岛南半部，与 Aka-Bea 语类似；另一种是在北半部，与 A-Pućikwar 语相似。甚至阿卡泰里这么小的部落，好像也有方言上的差别。因此，即使从语言的观点来看，该部落也并非完全纯种。

除了阿卡拜尔部落之外，平均每个部落占据的领土大约为 165 平方英里。在 9 个部落中，就面积而言，最大的是阿卡契德，超过 300 平方英里，而最小的可能是阿卡泰里，不到 100 平方英里。除了占据着里奇岛的阿卡拜尔部落外，很难找到显著的地理特征来确定各部落之间的领土范围和界边。

阿卡拜尔部落的情况比较特殊，因为它与爪拉瓦部落之间没有公认的边界。这两个部落共同占据的面积有大约 600 平方英里，阿卡拜尔部落似乎更多地守着海滨地区，而爪拉瓦部落则占据着南安达曼岛和拉特兰岛的内陆。

如果前文对这些岛屿以前人口的估算[①]是准确的话，那么这 9 个部落(暂不计阿卡拜尔部落)以前包含的各个年龄的人口大约为 3750 人。目前北安达曼岛的 4 个部落一共有大约 400 人，其中大约 100 个(或不到 100)是儿童。其余 6 个部落(把几乎绝种的阿卡拜尔部落算在内)一共有大约 200 人，其中儿童不超过 30 个。马恩先生 1882 年估计阿卡拜尔部落(他称之为 Bojig-ŋiji-da)的人数约为 400，并猜

① 见导论。

测他们在1858年时有大约1000之众。到了1901年，这个部落只剩下37人。

除了分成部落之外，安达曼人还认可另一种分法，即分为海滨居民和森林居民，这种分法与部落的划分无关。在阿卡拜尔语中，海滨居民称为Ar-yoto，森林居民称为Erem-taga。他们之间的差别仅仅在于食物供应上的差别。Ar-yoto居民的很多食物都来自海里，他们是捕鱼捉龟的能手。海滨居民制造独木舟，不仅用来打猎，而且用来进行营地之间的旅行。他们有部分食物也是从森林里获得的，主要是可食用的根茎、水果和野猪肉。至于Erem-taga居民，则仅仅依靠森林和内陆的小海湾来供应食物。他们仅在这些小海湾里使用独木舟，对海龟或者儒艮之类的捕猎则完全外行，但对森林就比海滨居民熟悉多了，而且总的来说更善于猎杀野猪。优势当然在海滨居民这一边了，因为他们从海里、森林里都可以弄到食物。

有些部落只有海滨居民，如阿卡泰里、阿卡拜尔部落，还有阿卡科尔部落可能也是。另一方面，虽然阿卡博部落的领土包括西海岸的一部分，但在他们从事的活动和生活模式上，都是森林居民式的，阿可杜卫部落的情形也是如此。阿普泰可瓦、阿卡契德、阿卡德鲁，可能还有阿卡科拉部落，海滨居民和森林居民两样都有。

以前每个部落都是由多个独立的地方群体组成的。拥有土地的是地方群体而非部落，每个群体都拥有一定的公认区域并在该区域上行使狩猎的权利。现在，由于地方组织崩溃，岛屿受到殖民，并造成人口减少，因此难以确定各个地方群体占有的区域是哪里。在很多情况下，相邻的两个群体之间的界限似乎分得并非很清，有部分森林，当两个群体处于和平状态时，双方都有人到里面去狩猎。[1]在那些更有利的地方，特别是海滨地带，单个群体所占据的土地无疑要比在那些食物较少的地方所占据的小。有一点很可能，居住在森林里的每个地方群体所占据的土地都比海滨群体占据的大得多。有些在海滨居住的群体占有的土地面积好像还不到10平方英里。

如今，要弄清楚一个地方群体以前到底有多少人并不容易。曾于1857—1858年间考察过这些岛屿的莫阿特(Mouat)说了一些关于土著的情况："独居者

① 有一些小区域根本就无人占据。例如，北安达曼岛的马鞍峰，上面覆盖着浓密的丛林，土著认为那里是吃人的大蛇和邪恶的妖精出没之处。

极罕见,或可说无。常于一地同搭数寮,合居一处,人数30至300不等。"[1]在另一段话中他又说:"多成小群体,人数各异,有不过10人者,亦可见两三百之众。此类土著群体多为三五十人,男女老幼俱全,300人之众亦偶有所见。"[2]他见到的十来人这么小的群体,很有可能是一个狩猎队,他们只不过是离开主营地在外头过几天而已。另一方面,只有在几个地方群体为了庆典的目的而定期聚会时,才可能见到300人之众。莫阿特说,那些群体一般由30至50人组成,这与土著自己说的很相符,可以认为是比较准确的。马恩先生在其1882年的著作中讲到,安达曼人分成一些群体,"每个群体由20至50人组成";还在别处说到,"永久营地大小各异,都是由几个棚屋组成,总共住下的人很少有超过50或80个的"。[3]根据我从土著身上获得的资料,我得出这样的结论:一个普通的地方群体由40至50个各种年龄的人组成,平均一个部落的地方群体数目大约为10个。据此,平均每个地方群体占据的土地应在16平方英里左右,但肯定是有的群体领土大些,有的小些。波特曼先生提到大安达曼岛南部的部落时说,部落分成他所称的"氏族"(septs),但他并没有解释他用那个词表达的是什么意思。他声称阿卡毕部落分成7个氏族,阿普泰可瓦部落分成4个,阿卡拜尔分成2个,而阿卡科尔和阿可杜卫部落则没有真正的分支。[4]这些氏族似乎是由四五个关系友好的地方群体组成的集团,他们在庆典的特殊场合在一起聚会。关于庆典聚会,本章稍后将有描述。

严格来讲,地方群体并没有专门的名称。人们可能会用地方群体所占据的地区或其主要设营的地点来表示该群体。比如,在阿卡拜尔部落,占据Teb-juru岛的人被称为Teb-juru-wa,其中wa是"人"的意思;与此类似,哈沃洛克岛(Havelock Island)东岸居民的称呼Puluga-l'ar-mugu-wa也是出自他们占有的地区。在北安达曼岛上的部落中,与南部的-wa等义的词是koloko。阿卡博部落的一些地方群体,根据他们占有的小海湾(buliu),区分为Teraut buliu koloko、Kelera buliu koloko、Teradikili buliu koloko等。在阿卡泰里部落,一个占据Tonmuket岛以及邻近土地的地方群体被称为Tarotolo koloko。如果问某个人是哪个地方的,他回答

---

① Mouat, F. J., *Adventures and researches among the Andaman Islanders*. London, 1863, p. 313.

② 前引书,第300页。

③ *Journ. Anthrop. Inst.* Vol. XII, pp. 107 and 108.

④ Portman, *Notes on the Languages of the South Andaman Group of Tribes*, p. 23.

时一般会提起自己所属的地方群体的主要设营地点之一。比如,一个 Tarotolo koloko 人可能会说,他属于 Laropuli,这是当地的主要营地之一。与此类似,一个 Teraut buliu koloko 人可能会说,他是 Caicue 村子的。

出生在某地的人通常被认为是属于当地的地方群体。但是假如某个人想与别的地方群体住在一起,而那个群体又愿意接纳他的话,他可以这么做而不受任何牵制。土著(男女都有)离开自己的地方群体加入到另一个群体中去,这种情况似乎不少。尤其是当两个属于不同群体的年轻人结了婚,他们就可能和男方或女方的父母定居在一起。

如上文所述,地方群体的特征就是拥有土地。一个人任何时候都可以在自己群体的领土上狩猎,但要是没有得到另一个群体的成员的许可,他就不能到人家的领土上去狩猎。即便今天地方组织已经基本上崩溃,部分狩猎权利依然为人们所遵守。有一次我看到,几名男子向另一个人要求在某块地上猎野猪,那个人答应了,据说他就是那块地的主人,也是当地的地方群体的一个幸存者。在以前,要是某个群体的人未经许可就到另一个群体的领土或水域上狩猎或捕鱼,就是一种冒犯,很容易引起严重的争吵。

在每一个地方群体的领土内,都有许多公认的设营地点。地方群体的成员,一年中大部分时间都在某个地点聚居。有些营地的垃圾尽是贝壳和兽骨,厚达数英尺,表明营地已经用了数百年。他们称这种垃圾为厨房垃圾堆,在这些岛屿的沿岸可以看到很多。

濒海而居的群体总是在靠近海岸或者靠近某个小海湾的地方设营,以便能够乘独木舟到达。内陆居住的群体当然就不同了。但不管是哪种居民,充足的淡水供应都是选择设营地点的主要因素之一。在淡水稀少的干旱季节,这对于一个居住点来说极为重要。

地方群体领土内的生活或可称之为半游牧式生活。海滨居民很少在同一个地点连续居住几个月以上,而是从一个营地搬到另一个,原因有好几种。要是有人死了,人们就离开这个营地几个月,到一个新营地居住。季节变换的时候通常也会更换营地,因为某些地点在一年的特定时期具有独特的优势,比如,可以抵挡大风,或者更利于狩猎或捕鱼。海滨居民弃用某个营地的另一个原因是,所有的垃圾都扔在营地附近,几个月之后,堆积起来的腐烂动物残渣让那儿没法住。土著似乎觉得,与其清理垃圾,还不如拔营省事。情况可能真是这样:

如果他们想在同一个地方连续呆上一年半载，就必须得采取一些卫生措施，但是，为了最大限度利用现有的自然资源，他们已经很习惯将营地从一个地点搬到另一个地点，因此没必要采取那样的卫生措施。

与海滨居民相比，森林居民习惯上没有那么大的流动性。原因之一是他们把财产从一地搬到另一地时无法使用独木舟，不得不从陆上搬运，因此，与海滨居民相比，森林居民搬营地更为费力。一年中大部分时间，森林居民都习惯呆在一个营地里，因此这个营地就是该群体的主营。尤其是，整个雨季他们都会在那里度过。在凉爽季节和炎热季节，他们会离开主营地几个月，过着较为流动的生活，住在临时的狩猎营地里，或者去拜访其他群体的朋友。雨季到来，他们就会再次回到主营地。

大安达曼岛土著的营地可以分为三种。第一种可称为永久营地。每个海滨居民群体肯定有一个永久营地，每个森林居民群体也可能有一个，可以说，那是他们的总部。这个地点会建有一个公共棚屋，或者一个精心修建的村庄。由于土著现在与以前相比可以更自由地在岛上漫游，公共棚屋近来已经不大有人使用。我在大安达曼岛考察期间，一个也没有看到，倒是有人告诉我说中安达曼岛的内陆有一个，但也已经破败不堪了。拉比克（M. L. Lapicque）于 1895 年拍过一张公共棚屋的照片，所在的地点叫作 Lekera-l'un-ta，[①]有可能是大安达曼岛土著修建的最后一个公共棚屋。公共棚屋是什么样子，可以从土著的描述中找到答案，也可以从小安达曼岛的土著以及爪拉瓦部落的土著今天仍在使用的公共棚屋上找到答案。棚屋大体呈圆形，直径可达 60 英尺，中心高度为 20—30 英尺，形状有点像蜂窝。水平方向和斜向的顶梁将两个同心圆连在一起，其中一个圆用长木杆在圆心附近围成，另一个圆用短棍在圆周附近围成；上面铺上许多棕叶做的垫子并固定。这些垫子通常伸到地面，在旁边留有一道小小的门口。

这样的公共棚屋，小安达曼岛的土著和爪拉瓦部落仍在使用，大安达曼岛的森林居民以前也使用过，但是 1858 年这些岛屿被殖民者占领时，大安达曼岛的海滨居民显然并不经常搭建这类公共棚屋。马恩先生似乎认为，公共棚屋是

---

① 该照片在 *Le Tour du Monde* 上再版（1895 年，第 447 页）。

爪拉瓦部落和小安达曼岛土著独有的特色。[1]不过,有迹象表明,甚至海滨居民以前也搭建这样的棚屋,因为阿卡拜尔部落有几个诸如 Paruŋ Bud 、Golugma Bud 这样的地名,这表明公共棚屋在某个时候曾在那里存在过。bud 表示一个公共棚屋,以区别于村庄,而村庄是叫作 baraij。

一个大型的公共棚屋搭建起来颇费时日。柱子由男人们砍好、立好,盖屋顶的垫子由妇女们采集棕榈树叶编成。棚屋建好之后,就可以用上好几年。如果持续使用,尤其是下雨时不弃置的话,加上偶尔的修补,可以用上 10 年甚至更久。

在海滨居民当中,更常见的是在总部搭建一个半永久性的村庄。图片六、图片七展示了这种村庄的一部分。

该村庄建在阿卡拜尔部落领土上一个叫 Moi-lepto 的地方,占据了滨海的林间空地,村庄附近有涌泉或渗泉供应淡水。这个地方很掩蔽,离捕鱼和猎龟的地方又不远,因此颇受人们钟爱。以前,它曾是一个叫作 Boroin wa (山民)的地方群体的主要设营地。

该村庄由 8 个棚屋组成,棚屋围绕着中间的一块空地,所有棚屋都面朝中心。空地保持空旷、清洁,供跳舞用,纯粹是村民们的舞场。每个单一的棚屋住一个家庭,成员包括一名男子、妻儿和其他家属。有一个棚屋住着一名老鳏夫和一个单身汉。

从照片上可以看出棚屋的建造方法。最简单的棚屋,用棕榈叶做斜屋顶,架在四根柱子上,前两根高,后两根低。图片七展示的就是一间这样的棚屋。如果需要扩大棚子,就再加一个屋顶,把新屋顶悬在另一个屋顶之上。有时可能还会在一边加上第三个屋顶。在图片六和图片七中,可以看到两张未完成的棕榈垫子摆在地面上。

这种先用棕榈叶做成垫子、然后再绑到椽木上做成的棚屋,可以使用一段时间而不坏。在干旱季节,村庄就算弃置几个星期不管,当居民们回来,几乎不需整修也还可以住。

第二种营地,是土著为短期居住建造的,住的时间不会超过两三个月。森林居民在旱季期间,或者因有人去世而被迫离开主营地时,就会建造这种营地。

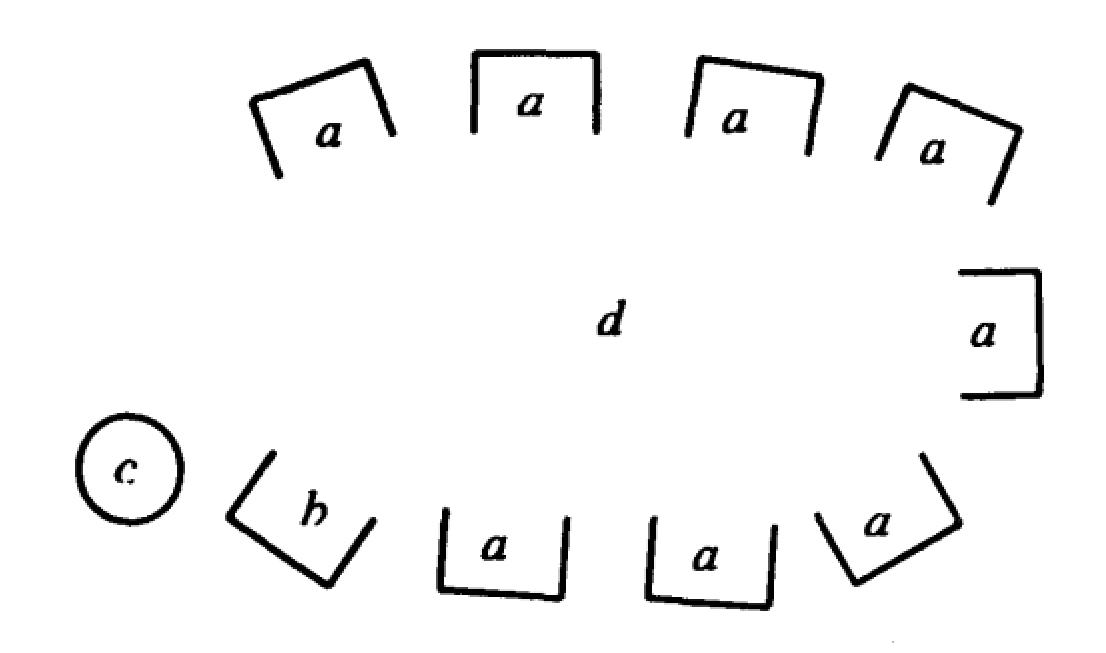
[1] *Journ. Anthrop. Inst*. Vol. Xii, p.71.

这种临时营地总是建成村庄的形式,从不建成公共棚屋。棚屋与上文描述的类似,但做工没那么仔细。用来盖屋顶的树叶,不是编成垫子,而是简单地一捆捆绑到椽木上。这种棚屋可以用上三个月左右没问题,在盖屋顶用的树叶充足之处,很快就可以建好。现在,土著已很少建造永久营地,建成上述的这种临时营地就已心满意足。

第三种营地我们可以称之为狩猎营地,在此简单交代一下。离开主营地在外边呆上几天的狩猎队(队员有男有女),会给自己搭建几个棚屋,除了用树叶简单做成的单坡屋顶外,这类棚屋就没有其他东西了。

安达曼群岛上何处有什么适合人类居住的洞穴或者岩龛,几乎无人知晓。在里奇岛有一两个小岩龛,偶尔有离家打猎的队伍在那里过夜。有土著告诉我说,北安达曼岛西岸以外的一个小岛上有一个蛮大的岩龛,以前他们曾用来做过主营地。

安达曼人的村庄及其布置情况,可以用下图来表示。



安达曼人村庄平面图

a.已婚居民的棚屋,b.单身居民的棚屋,c.公共炊事处,d.舞场

由于人们只打算在狩猎营地住几天或几个星期,因此在狩猎营地看不到这种布置。在那种情况下,棚屋只是为了遮风挡雨,并不特别注意各单元的位置。

村庄的布置说明了地方群体的构成。整个村庄由数个分开的棚屋组成,每个棚屋住一个家庭。家庭由一名男子、妻子以及未成年的孩子组成,孩子可能是亲生的,也可能是收养的。每个地方群体除了家庭之外,当然还有一些未婚

男女和鳏夫寡妇。未婚男子和没有孩子的鳏夫住在一个单独的棚屋(或几个棚屋)里,我们可称之为单身汉棚屋。马恩先生说,与单身汉的情形相仿,大姑娘(即已到结婚年龄的未婚女子)和寡妇住在她们自己的一个棚屋里。[①]在我考察过的营地中,我找不到这样的独身女子棚屋。我发现,那里的未婚女子加入到村子里的某个家庭中,在已婚亲戚的棚屋中生活,这种亲戚一般是父母或养父养母。

所有的棚屋都面向同一片空地,那是村子的舞场。除非村庄已被遗弃,否则空地的正面通常是完全敞开的。在舞场一侧的某个便利之处,可以见到村子的公共炊事处。除了公共炊事处之外,每个家庭在自己的棚屋里都有自己的火灶,灶里有不熄的火种。在村子里,两个或更多的家庭可能会把他们的棚屋相连搭建在一起,形成一个实用的大棚,每个家庭保留其专用的部分。两兄弟经常这样建成一个共有的家庭。

公共棚屋,在其布置方式乃至建造方法上,其实就是一个村庄,只不过是所有的棚屋都靠在一起,一个连着一个,屋顶在中部会合罢了。公共棚屋的中心有一块空地,相当于村庄的舞场。这块空地甚至真的也用来跳舞,尽管显得小了一点。这块空地就是公共棚屋的公用部分。在其周围布置着各个家庭,每个家庭在棚屋中占有自己专用的一部分,用短木棒摆在地板上画分界线。棚屋里有时有公共炊事处,还有为未婚男子划分出来的空间。公共棚屋的优点是,它可以更好地抵御风雨,不好之处是几乎没留下跳舞的空间。

因此,一看营地的布置,地方群体的构成就非常明了,它就是由一些家庭组成的。每个地方群体通常好像包含10个左右的家庭,还有几个未婚男女。

安达曼群岛居民的生计,完全靠大海和森林的天然物产。从海里可获得儒艮、海龟(包括绿海龟和玳瑁),种类繁多的海鱼、甲壳动物(蟹、小龙虾、对虾)以及贝类。在很多地方,咸水海湾伸入内陆达几英里,里面也可以找到鱼蟹。从森林里可以获得野猪肉、野蜂蜜和大量的植物食品——根茎、果实和种子。

森林居民的生活比海滨居民的简单得多,也更统一,因此我们可以先看看他们如何生活。雨季从5月中旬持续到9月底,在此期间地方群体在他们的总部生活。其总部以前一般都是公共棚屋,这一点我们已经知道。这个季节,从

① Man, *op. cit*. p.108.

林里的动物长得正旺，肉类食物很丰饶，但另一方面，能获得的植物食品却不多。从下面的叙述，可以了解到每年的这个时期营地里一天的生活是怎么过的。太阳升起之后，营地开始活起来。头一天可能会留下一些食物，不管那是什么，群体的各成员都会用这些留下的食物来做一顿饭。男人们出发去进行当天的打猎。现在，土著利用狗来捕猎野猪。土著最初是从布莱尔港的殖民地得到狗，用它们来猎野猪则是从缅甸犯人那儿学会的。如今，每个已婚男人都至少有一条狗。[①]这之前，打猎需要的追踪技巧比现在多得多。一个狩猎队由两到五名男子组成，每人带着自己的弓和两三枝射猪用的箭，其中一人拿着一个焖烧的火把。他们在丛林里穿行，直到发现野猪的新足迹，或者沿着常见的野猪粪便跟踪到它们进食的地方。过去，需要很大的技巧才能做到悄无声息地在丛林里潜到离猎物足够近的地方，然后射箭；或者，如果丛林比较开阔的话，大声叫喊着冲向野兽，在它们逃跑之前射杀。现在是用狗来嗅出野猪，并将野猪围困住，然后用弓箭射杀。

土著杀死一头野猪之后，可能会把它捆起来，由一名猎人扛回营地，或者是立即就地生火，除掉内脏后再把野猪烤熟。土著将野猪的腹部切开，取出内脏，用树叶将腹腔填满，将猪蹄在关节处斩得半断，然后将整只猪放到火堆上边烤边翻转，直到每部分都均匀烤熟为止。然后将野猪从火堆上取下来，将烧焦的皮刮干净，再将肉切开分好。与此同时，猎人们也将猪肠子或者一些内脏做熟了吃。猪肉则用树叶捆好带回营地。如果是把整猪扛回营地，烤野猪和分猪肉的过程跟这一模一样，在营地的公共炊事处进行，只是猪肉做到半熟就分掉了。

每一个打猎队的主要目的都是想得到猪肉，但要是碰上一只麝猫或者一条巨蜥的话，他们也会设法将之杀死。[②]蛇类甚至老鼠也被他们宰了吃。尽管鸟类在岛上多得很，他们却很少捕获，因为鸟藏在茂密丛林中的大树上，土著很难用弓箭射杀。鸟未必射得中，箭却没了，土著可不愿意冒这样的险。安达曼人不会用圈套来捕捉鸟类或野兽，尽管有些鸟类(尤其是秧鸡)设圈套很容易抓获。

打猎队穿过森林时，可能会碰到根茎、水果、种子或野蜂蜜，土著就采集起

---

① 在北安达曼岛，土著把殖民地出现之前的时间称为“没有狗的日子”，Bibi poiye，“狗没有”。

② 这些猎物只在雨季吃。

来带回家。雨季期间，只能找到小窝的黑色蜂蜜[①]，猎人们一般是就地吃掉。

妇女的工作是为大伙儿供应植物类食品，还必须为营地供应木柴和水。男人在外面打猎时，女人们就在孩子的帮忙下砍伐、搬运柴火，或者留在营地里编织篮子、鱼网或其他物品，或者到森林里去寻找水果和种子。因此，到了中午时分，除了可能还有一两个老人和几个小孩之外，营地几乎空了。

下午，妇女们带着采获的食物回来，接着男人们也带着猎物回来了。除非猎手们毫无所获，否则营地接下来就为准备一天的正餐——晚饭——而忙碌起来。如果猎人们带回整只野猪，就在公共炊事处做熟，然后切成块。猪肉分配到群体成员中，接着每个家庭的主妇就开始做自家的饭。猪肉虽已烤熟切成块，但还是要放到水里继续再煮。每家的饭都是在自家棚屋的火灶上做。晚饭是一顿家庭聚餐，由一名男子及其妻儿分享。单身汉们自己做饭吃，单身妇女也是自己吃。

晚饭用毕，夜幕已经降临，有一个男人唱起歌，妇女们齐声和着，其他男人在歌声中起舞，可能达一两个小时之久。如果是这样，土著跳完舞之后可能就会再吃一顿饭。他们喜欢的另一种晚间娱乐，或许可以称作"讲故事"。某个男人坐着，身边围着几个听众，那个男人就用很少的话、很多生动的手势，向听众们讲述自己如何猎杀野猪。同一个人可能会一个故事接着一个故事不停地讲下去，等他讲完，故事中的他可能已经杀掉了二三十头野猪。最后，人们都回去休息，整个营地，除了每个家庭火堆的微弱火光之外，就什么也看不到了。

要是在某一天里，头一天剩下的食物还很多，男人就呆在营地里不出去打猎了。或者，要是这一天是暴风雨天气，即使食物不是很充足，男人也不会出去打猎。但他们也不是闲着，而是忙于制作武器和工具，如弓、箭、扁斧等。

猎物不是很充足的时候，打猎队伍可能要离开营地数天，直到获得比较令人满意的食物补给才回来。留在家里的，是妇女、孩子和老人，可能还会有几个强壮男子；他们尽可能给自己弄点吃的，妇女们把全部的时间花在采集植物上，当时季节有什么就采集什么。

雨季末期，有一段短促的时期，天气很不稳定，北安达曼岛的土著称之为

---

① 安达曼群岛有两种野蜂。一种小野蜂在空树干里筑黑色的蜂巢，这种蜂巢一年四季都可以找到。另一种较大的野蜂在高大树木上筑巢，蜂巢悬挂在树枝的下方，这种蜂巢在炎热季节可以找到很多，在雨季中期则根本没有。

Kimil,南安达曼岛的称之为Gumul。这个季节,有些植物食品开始出现,不过数量还不很多。每年的这个时候,土著就可以获得蝉和大犀角虫(capricornis)的幼虫,那是他们的上等美味,此时可以尽情享用。从11月份开始是凉爽季节,水果和根茎都很充足。这个季节,森林居民将离开自己的营地。有的去其他地方群体拜访朋友,一去可能就是两三个月。不去拜访朋友的,就在方便之处搭个临时营地住下。男人们跟妇女一起去寻找根茎和水果,不再花那么多时间打猎。有些男人每隔几天就到主营地去,看看那儿情况是否还好。凉爽季节和炎热季节交接的时候(3月至5月),蜂蜜开始多起来。此时,土著几乎不去猎野猪了。这正是野猪长得最差的时候,即使捕到一头,土著也往往因为猪肉不好吃而丢弃在丛林里。另一方面,每个人都忙于采集蜂蜜。采蜜是男女一起参加的工作,不过爬上树去割蜂巢得由男人来干。土著没有什么保存蜂蜜的措施,在很短的时间内蜂蜜就迅速发酵了。蜂蜜多的时候,他们几乎全靠吃蜂蜜过活,吃的时候佐以根茎和水果,如果靠近海湾,还佐着鱼一起吃。炎热季节快结束的时候,土著喜爱的食物之一菠萝蜜(学名为Artocarpus chaplasha)成熟了。此时,男男女女都把大部分的时间花在采集这种水果上。采到水果后,使之裂开,里面有果核,核上裹着多汁味美的果肉(或称假种皮),土著就吸食果核上的果肉。剩下的果核煮得半熟,然后埋到地里放上几个星期,再挖起来做熟了吃。所有离家出访的土著,在菠萝蜜成熟前都要回到自己的群体,以参加水果的采集,获得一份果核作为雨季的食品供应。接下来,土著们就返回主营地,对棚屋进行必要的修葺,为5月中到来的雨季作好准备。

海滨居民受季节的影响,不如森林居民之甚。一年到头,海滨居民都可以打鱼采贝。在雨季,他们花一半时间猎杀野猪,一半时间用来打鱼捕龟。不过,他们并非整个雨季都呆在同一个营地,而是过一两个月就换个地方,希望找到更好的猎场。在凉爽季节和炎热季节里,他们就相互探访。天气好的时候,男人们经常远出捕龟,在外面呆好几天,留下妇女、儿童和老人在村子里,靠植物食品以及从珊瑚礁中捕捞的鱼类和贝类过活。

天气好的日子里,就会有两个或更多的地方群体聚会,这是安达曼群岛居民社会生活的一个重要特征。本章后面将对这些聚会进行描述。

土著需要的东西,除了每天都必须弄到的食物之外,就只有武器和工具了。每个人都是自己做自己的,男人做自己的弓、箭、扁斧等,妻子则做篮子、鱼网等。

地方群体的经济生活，虽然实际上有点接近共产主义，但还是以私有财产的观念为基础的。土地是唯一公有的东西。一个地方群体的猎场属于整个群体，每个成员都有同等权利在猎场的任何一处打猎。不过，树木却存在某种私人所有权。某个地方群体的某个男子可能注意到在丛林里有一棵适合做独木舟的树，那么他就告诉别人说他看到了这棵树，并说明它的样子和所在之处的情况。此后，这棵树就被认为是他的财产，即使他过了几年都不用这棵树来做什么，别的人若不事先征得他的同意，也不会去砍伐这棵树。与此类似，有的人声明自己拥有某些菠萝蜜树，但我没法确定这种拥有权是如何形成的。未经主人许可，没有人会摘树上的果子，某个人经主人同意摘下果子之后，也会将一部分果子交给树的主人。

哪个人的箭首先射中一头野猪，野猪就归他所有，不过，如果那枝箭只是擦皮而过，并不留在猪的伤口上，野猪就不能归他。谁用鱼叉刺中并抓到了海龟、儒艮或大鱼，猎物就归谁所有。谁爬到树上并割下蜂巢，蜂巢就归他。一个男人用鱼叉投中一条鱼，鱼归他；一个妇女挖起的根茎食物、采得的种实、用鱼网捕获的鱼虾、从珊瑚礁捡回的贝类，都归她所有。一个男人所制作的武器归他所有，由他随意使用，而一个妇女制作的任何物品亦是她自己的财产。未经妻子许可，丈夫不能随意处置她的个人财产。

在村子里，每个家庭搭建并经常维修自己的棚屋，棚屋所需的柴火和水由妻子负责供应。至于公共棚屋，看起来好像真的是整个群体的共同财产，但这只是表面现象罢了。公共棚屋由各个家庭共同建成，但完工之后，每个家庭都各自拥有棚屋的某个部分的，而且这一部分由该家庭负责经日常维修。

独木舟是由一伙人一起做成的。但从一开始，独木舟就已经是某个人的财产，由他选择用来做独木舟的树木，并指挥其他人将之砍削成型。这个人通常是个较为年长的男子，由他召集较年轻的男子来帮他干活。独木舟做好之后就成了他的财产，他高兴用它来做什么都可以，愿意的话，可以送给别人，而帮他做独木舟的人并不因为帮了忙就对独木舟拥有部分所有权。

虽然所有可动财产都是以上述方式为个人拥有，但是安达曼人有一些习俗很接近于共产主义。习俗之一是人与人之间不断交换礼物。两个长时间没见面的朋友相聚，他们做的第一件事就是互相交换礼物。即使是在村子里普通的日常生活中，人们也是不断送礼收礼。较年轻者给较年长者送礼，并不期望得

到回赠,有时的确也没有回赠;但在同辈之间,送礼者总是期望能得到同等价值的回赠礼物。相邻的地方群体聚会时,互赠礼物尤为重要。来访的每个人都带上许多物品,向对方群体的成员分发。当来访者离开时,他们也是带着主人送给的礼物满载而归。每个有关的人都要避免可能产生的不愉快的情形。比如,让人觉得收到的礼物不如送出的礼物那么贵重,或者使人觉得自己受到的关注不如自己对别人的关注那么多,要做到这一点需要很大的技巧。

拒绝别人的要求向来都被认为是不礼貌的行为。因此,要是有人向某个人索要他拥有的某样东西,他马上就会给。如果这两个人是平辈,对方也必须回赠价值相当的礼物。但若在一个年纪较大的已婚男人和一个单身汉或者年纪较小的已婚男人之间,年轻的是不会这样去索要礼物的,而且,如果年长的向年轻的要东西,后者给出礼物后一般不指望得到什么回赠。

几乎每一件安达曼人拥有的物品都是这样不停地转手。甚至独木舟也会送人,但更为常见的是主人将独木舟借给朋友。

前面说过,所有食物都是私人财产,归获得者所有。不过,土著认为每一个有食物的人,都应该把食物分给那些没有食物的人。年纪较大的已婚男人先为自己家里留下足够的食物,然后将剩下的给朋友。人们认为较年轻的男子应该把他所得的最好部分送给长辈,单身汉尤其应该如此。要是一个未婚男子杀死了一头野猪,猪肉就由一名长辈来分配,所有最好的部分都分给长者,而这名猎手及其同伴只能得到较差的部分,对此他不能有任何不满。这些习俗所起的作用是,几乎所有食物都在整个营地里平均分配,唯一不平等的是年轻男子不如其长辈吃得好。慷慨大方被安达曼群岛居民看作是最高尚的美德之一,而且他们当中的大多数都乐于此道。

在地方群体之内,除两性之间有分工外,不存在什么分工。在海滨群体中,人们认为每个男人都应该会猎杀野猪、叉海龟和捕鱼,都应该会做独木舟、弓、箭以及其他由男人制作的物品。有时,有的人在某些方面的工作比别人在行。比如,一个捕龟老手在打野猪时可能猎技平平,那么他自然更喜欢干自己最拿手的活。

两性之间的分工是比较明显的。男人制作自己的弓、箭、扁斧和刀子,造独木舟,做绑鱼叉的绳子,用弓箭、鱼叉来打猎、捕鱼。女人采集水果,用挖棒挖根茎食物,用小鱼网捕捉龙虾、螃蟹和小鱼,为家里提供柴火、水并做饭(即做家里

的饭，而不是公共炊事，那完全是由男人来完成的），制作篮子、鱼网以及她自己或丈夫的个人饰物。

安达曼人的村子里不存在有组织的统治机构，群体的事务完全由年长的男人和妇女来管。在很多方面，群体的年轻成员从小就被教育要尊敬和服从长辈。前面已说过在分配食物时，长者是如何得到最好的份额。当涉及是否要将营地迁到某个更好的猎场时，如果意见不一致，长者的意见要比年轻人的意见更管用。但要是以为长者独裁或自私就大错特错了。我只听到过一次有个年轻人抱怨过，说每种东西都是老大们得到最好的，而且还得那么多。长者受到尊敬的风俗能够流传下来，部分是因为传统，部分是因为一个事实：年长者比年轻者经验丰富得多。假如年长者经常以独裁的方式对待年轻者，这种传统很可能保持不了。

安达曼人对长者的尊敬，体现在对长辈说话时使用的专门称呼上。在北安达曼岛有两个称呼男子用的词 Mai、Maia，意思相当于"Sir"（先生），还有一个称呼妇女用的词 Mimi。这些词可以单独使用，也可以冠于被称呼者的人名之前。年轻男子对一名较他年长的名为 Bora 的男子说话时，会称呼他 Mai（先生）或 Maia Bora（Bora 先生）。

在南安达曼岛的部落中，也有十分相似的词。阿卡拜尔部落用 Maia 或 Maiola 称呼男子，用Ċana 或Ċanola 称呼妇女。在阿卡拜尔部落，与此同义的词是 Da 和 In。在这些部落中，除了这几个词之外，还有另一种称呼，Mam、Mama 或 Mamola，用来称呼男子妇女都可以，表达的敬意比 Maia 或Ċana 要高。这些部落还有一种表示尊敬的特殊方法，即在被称呼者的名字后面加上后缀-la，如 Bia→Biala，Woiċo→Woiċo-la，等等。

在安达曼人的传说中，这些称呼几乎是无一例外地冠在传奇祖先的名字之前，如阿卡德鲁部落的 Maia J̇utpu 和 Mimi Biliku，或者阿卡拜尔部落的 Da Duku 和 In Bain。与此类似，月亮被称为"月亮先生"（阿卡拜尔部落：Maia Ogar），太阳被称为"太阳女士"（Ċana Bodo）。

除了对长辈的尊敬之外，调节社会生活的还有另一个重要的因素，即对某些个人品质的尊敬。这些品质有：打猎和作战技巧、慷慨、仁慈以及为人友善。拥有这些品质的男子在群体中必然处于有影响力的地位，在任何事情上他的意见的份量总是要比别人的重，即使别人比他年纪大。年轻小伙子都喜欢他，总

想讨好他，为此竭尽所能送他礼物，或者帮他干活，如做独木舟等，并且渴望加入他的狩猎队或者捕龟队。在每一个地方群体中，通常都有这样的一个人，能够通过他的影响力来控制和命令他人。在几个友好地方群体的头人（chief men）当中，往往会有某个人因其优秀的个人品质而赢得高于他人的威望。年轻小伙子都想加入他所在的地方群体。在众地方群体每年举行的聚会中，他受到大伙的欢迎和尊敬，其影响因而会超越其本人所在的小群体的范围。

并没有什么专门的词可以用来表示这类人、将之与其他人区分开。在北安达曼岛的语言中，他们被称为 er-kuro，等于"big"（老大）。

或许我们可以称之为"首领"（chiefs），但这个词有点误导，因为它会使我们想到其他有组织的原始民族的首领。

上面的叙述，与马恩先生所写的不大一致，现将他的描写复述如下。

> 他们的内部政治形态可以说成是受到首领权威限制的共产主义，尽管首领的权威或多或少是有名无实的。部落的大首领称为 maia igla；长老，或者说副首领，即在 20 至 50 人组成的群体中有权力地位者，称为 maiola。大首领通常住在一个永久营地里，他是所有的副首领的上级，但其权力与副首领的权力一样，都是很有限的。他的权力主要用于组织本部落下属各群体的聚会，以及用来对那些关系到其下属福利的事件施加影响。可以这么认为，打猎、捕鱼或者迁移行动，全由首领一人指挥。纠纷通常会在首领的干预下得以解决，但首领无权随心所欲地惩罚他人或者强迫他人服从；当人们受到侵害时，都是自主处理问题，无人例外。每个部落中的 aryoto 和 eremtaga 都有他们自己的大首领，彼此独立。从对其他原始民族的观察结果中可以这么认为，这里首领的唯一职务或者说主要职务在于狩猎或捕鱼方面，权力非常有限；若他遗下有资格担当此任的成年儿子，在大多数情况下，儿子都会优先于其他具有同等本领的人被选来继任该首领的职务，但职务不一定是世袭的。首领去世后，任命继任者并非难事，因为总有至少一人被人们认为是他的副职或者左膀右臂。在这种情况下，他们在选人的时候意见通常都是一致的，因此没有正式的选举。但若有人反对，事情就得由大多数人来决定了。要他们转而效忠另一个首领总会招致不满，因为，强迫人们服从一个并非众望所归的人，这种事从未有过。由于首领和

长老的社会地位不仅有赖于关系方面的运气，而且还有赖于打猎、捕鱼等方面的技巧及其在慷慨大方和热情好客方面的声誉，因此他们几乎是无例外地在各方面都比其他人强。日常生活中的苦差事，这些人及其妻子是不用费心的，因为所有这些事情都有手下的未婚男女自愿去做了。[①]

马恩先生所说的首领的"权力"，称之为"影响力"会更好些。这些带头人没有或者几乎没有什么权力，但却有很大的影响力。谁要是胆敢反对一个大众喜爱的首领，他肯定会发现土著中的大多数人，包括很多本来是自己朋友的人，都会站在首领那一边。"首领"(chief)和"权力"(authority)看起来像暗示着某种有组织的统治和程序，而这在安达曼群岛是根本不存在的。马恩先生还暗示说，每个部落都有一个公认的酋长，但实际上每个部落可能会在其领土的不同地区有两三个领头人，每个领头人都有自己的追随者。不管怎样，一个领头人的影响力很大程度上仅限于他自己所在的地方群体，因为只有在每年一次的聚会中其他群体的人才会与他接触。

"安达曼人之家"(Andamanese Homes)早期的官员(在马恩先生之前的)在这些岛屿上建立了一种首领制度，选用几个较值得信任、较聪明的人，授以 raja 之衔，作为安达曼主管长官与土著之间的中间人。这个制度已延续到今天，土著亦已采纳了 raja 这个头衔来称呼这些中间人，因为他们自己并没有用来称呼首领的词。本来已受土著敬重的人被选为中间人后，借其被授予的职位，影响力将会大大增加。土著们并不承认他有凌驾于众人之上的权力，但若他是一个慷慨老练的人，大多数人将会一直拥护他，而他在任何重大事情上的意见亦很容易为众人接受。

妇女也可以占据类似于男人那样的位置。领头人的妻子通常也像丈夫在男人们当中那样，在妇女中发挥同样的影响力。不过，在打猎方面，妇女对男人发挥不了任何影响力。但在涉及个人或群体之间的争吵时，她们的确有很大的影响力。

有些男人，由于人们相信其拥有某种超自然的力量，因而对其同伴具有影响力，有时可能有些女人也是如此。这些人在阿卡德鲁部落中称为 oko-jumu(字

① Man, *Journ. Anthrop. Inst.* Vol. Xii, p.108.

面意思是"以梦说事的人"),后面的章节将有描述。人们相信他们能够驾驭超自然力量来使人生病和给人治病,因此每个人都想与之搞好关系,避免以任何方式来冒犯他们,并赠送食物或其他礼品以讨好他们。有时候碰巧某个首领(一个地方群体的领头人)同时也是一个巫医,即 oko-jumu,但这两个身份是完全不同、完全分开的,而某个巫医可能丝毫没有作为领头人所必需的素质。

在安达曼群岛,似乎并无惩罚犯罪这回事。土著认为有些行为是不道德的,我们可以将其分成两种反社会的行为:第一种是以某种方式伤害某个个人的行为;第二种是虽然没有伤害任何特定的个人、但仍受到整个社会贬斥的行为。

第一种反社会的行为有谋杀、伤人、偷窃和通奸,还有故意破坏他人财产。

近年来没有发生过安达曼人杀害他人的案件。在同一个营地中,有时候两个人之间会发生争吵,他们互相辱骂不停,有时候其中一人会越吵越生气,终于怒不可遏,以至于操弓引箭,射到冒犯他的人身旁,或者通过破坏手可触及的任何财产来发泄怒气,不仅包括敌人的财产,而且包括别人的、甚至他自己的财产。他这种暴怒的举动会吓得妇女儿童逃到林子里,而且,要是这个怒汉的确是个可怕的人,偶尔其他男人也会逃进林子。显然,要想平息这样的暴怒,土著需要比平时大得多的勇气。但我发现,威信人物只要稍一表态,这种撒野的行为就会立刻结束。在村子里有影响力的人,通常所起的作用就是维持秩序,防止任何重大损失的发生。某人因怒气太盛而杀死对手,这种情况到目前为止好像还比较罕见。

这样的谋杀在过去的确偶有发生。[①]杀了人的,就会离开营地藏到丛林里,这是习惯的做法,支持他的朋友可能也会加入到他的行列。而为死者报仇的事,就留给了死者的亲人朋友,如果他们想报仇而且能够报仇的话。要是杀人者是个很令人畏惧的人,他就有可能逃脱罪责。不管怎样,安达曼人的怒气并不持久,如果杀人者能够几个月不让复仇者找到,他们的怒气很可能就会平息。

---

① 北安达曼岛的人告诉了我几件谋杀事件,现在活着的人依然记得。波特曼先生在其著作《英国与安达曼人关系史》中,记录了几起发生在他管辖安达曼人期间的谋杀案。有个人因谋杀被关进了布莱尔港的监狱,释放不久又杀一人,于是被绞刑处死。从那以后,大安达曼岛的部落中就再也没发生过谋杀事件。究其原因,可能部分是由于政府制定的极刑惩罚使他们害怕了,但另一个原因可能是,旧的社会组织的崩溃使他们的道德水平得以提高而不是降低。

容易动怒的人是受到同伴畏惧的,除非他具有其他可以弥补的好品质,否则他永远不可能受人欢迎。他表面上受人敬畏,因为每个人都怕惹火了他,但他永远不会得到他人的敬重。在北安达曼岛,这种人有个专门的外号,叫Tarejek。[①]

不同的地方群体在好天气里聚会时,更容易发生争吵,这种争吵偶尔会以某人被杀而告终。在此情况下,被害者的群体就会闻讯而起,仇恨就在他们与杀人凶手所属的群体之间产生。这是安达曼群岛以前发生小型战争的起因之一,关于他们的战争本章稍后将进行描述。

偷窃案件似乎很少有。向盗贼报复是受害人的事,但要是他杀死或者严重伤害了偷东西的人,他就可能要遭到对方亲友的报复了。通奸被认为是偷窃的一种形式。据我推断,一个男人有权惩罚妻子不忠,但若惩罚太重,就会引起与她娘家的争吵。受害的丈夫是难以惩罚奸夫的,如果杀了他,对方亲人就会寻仇。他能做的,顶多是大骂一顿以泄怒气。

妇女偶尔也吵架和辱骂,甚至还会弄到彼此破坏财产或者动拳舞棍的地步。男人是不愿干涉的,这种争吵只能由某个具有影响力的女人出面调停。

严重的争吵并不常见,一来有长者的干预,二来人们也担心要是冒犯别人的话自己会遭到报复。

还有很多行为,尽管不冒犯任何特定的个人,但也被认为是反社会的行为。懒惰就是这样。人们认为每个人都应该自食其力,并且还应当为他人提供食物。谁要是逃避这一义务,别人仍然会分给他食物,而且除非他是个未婚小伙子,不然谁也不会说他什么,但他会发现自己在营地里地位低下,完全得不到伙伴的尊敬。使人瞧不起的其他品质或行为有:对婚姻不忠、对他人(尤其是老人)不敬、小气吝啬、脾气败坏。有土著告诉我某男是个坏人,因为他已到了该结婚的年纪却拒不娶亲。近些年里,至少已有一个年轻人拒绝接受与成人仪式有关的种种考验。这当然违背了部落传统,大逆不道,但是,除了瞧不起他、嘲笑他之外,人们毫无办法来惩罚他或者迫使他就范。这种拒绝遵守部落习俗的行为,要是在英国人占领这些岛屿之前,是不大可能发生的。

---

① 但这个外号不仅适用于那些脾气暴躁的人,还适用于其他人。比如,因其舅舅是个脾气败坏的人,某人就被叫作Tarenjek。

另一类不道德的行为在于触犯仪式禁忌。比如说，人们相信有许多行为可以造成坏天气，如焚烧蜂蜡或者杀死一只蝉，这在以后的章节将会讲到。但是，不管谁做了这类事情，都没办法对他进行惩罚。要说算得上是惩罚的话，也只是以超自然的形式进行，而这种所谓的惩罚，惩罚到的不仅是冒犯者本人，还有其他每一个人。安达曼人的传说中，有一两个故事详细讲到，有个祖先因生气而故意做了一件犯禁的事，从而招致一场风暴，致使多人罹难。[1]还有其他的仪式禁忌，人们认为，谁要是不遵守，谁就会受到惩罚，结果就会生病。

人们相信巫医（oko-jumu）具有施展邪术（evil magic）的能力，可以用邪术使人生病，甚至杀人。要是某人有动用邪术的嫌疑，那些认为自己受到邪术伤害的人就很可能向他报复。不过，虽然邪术被认为是应受谴责的行为，但是整个社会似乎并不会一起行动起来对涉嫌者进行惩罚。

孩子有不当行为会受到责备，但从不受到惩罚。在幼儿时期他们颇受溺爱，不仅父母对他们如此，每个人都这样对待他们。到了青春期，每个男孩女孩都必须接受一次有点严酷的训练，后面的章节将会讲到。这或许可以称之为一种考验，是公众一致赞同并强制实施的。这种训练，直到男孩女孩成年结婚生子才算结束；或者，如果还没有孩子的话（现在这种情况很多），夫妻其中一人已习惯于承担生活的责任，才算结束。

因此，虽然安达曼群岛的居民具有较高的社会道德观念，也就是说，他们有着一个什么是对、什么是错的道德观念体系，但是，并不存在着社会惩罚犯罪行为这样的事情。如果某人伤害了另一个人，受害者只能自己去寻求报复，要是他想报复并且敢去做的话。总会有一些人站在犯了罪的人一边，因为他们对他喜爱的程度超过了他们对其犯罪行为谴责的程度。反社会行为唯一痛苦的后果，就是失去了他人对自己的尊敬。这本身就是一种惩罚，安达曼人在巨大的个人空虚中会深深体会到这一点，因此在大多数情况下已足以防止那些反社会行为的发生。至于其他，良好的秩序很大程度上是靠杰出人物的影响力来维持。

到目前为止，我们只顾及了地方群体中的一般行为准则，还没有注意到由血亲和姻亲关系决定的更为特殊的行为准则。在所有的人类社会中，都存在着

---

① 见第四章。

某种权利和义务制度，对那些在血亲和姻亲上有关系的人与人之间的行为进行制约。在原始社会，毫无疑问，任何单个个人在社交上能够有效接触到的人数都太小，因此这些特定的权利和义务具有压倒一切的重要性。任何一个人所接触到的人当中，大部分都与之有血亲或姻亲关系。在此情况下，人们的日常生活显然在很大程度上受到他们之间的关系的制约。

不同的社会有不同的关系制度。这意思是说，不同的社会不仅在特定关系上要求的义务不同，而且他们本身看待这些关系的方式也不同。大多数原始民族都存在着这样那样的制度，即民族学家所熟悉的"关系分类制度"。[①]这个制度与我们所知的社会分支"氏族"(clans)的存在有密切关系。安达曼群岛不存在氏族，其关系制度基本上与别处的制度划分都不同。

要理解安达曼人的关系制度，必须分析他们用来表示各种公认关系的名词。[②]在很多具有关系分类制度的社会里，用来表示关系的词也是用来称呼的词，就像我们使用"父亲"(Father)、"母亲"(Mother)一样。而在安达曼群岛，情形并非如此。那儿有些专门的词是作称呼用的，但这些词并没有暗示出说话者与说话对象之间的关系。在北安达曼岛，这类词有 Maia、Mimi，较年轻者向年纪比他们大的人说话时采用。至于其他，人们可以随便直呼其名，暗示说话者与说话对象之间的血缘关系的词是没有的。这是安达曼关系制度的一个重要特征，与诸多其他原始社会的关系制度大为不同。

下面列出的是北安达曼岛用来表示阿卡德鲁关系的词。在这方面，北方四个部落(阿卡泰里、阿卡科拉、阿卡博和阿卡德鲁)之间差别很小。

aka-mai	his father	某人的父亲
aka-mimi	his mother	某人的母亲

---

① 刘易斯·H. 摩尔根(Lewis H. Morgan)在其著作《人类家庭的血亲和姻亲制度》(*Systems of Consanguinity and Affinity of the human Family*)中，首次研究并命名了关系划分制度。该著作1871年在华盛顿史密斯松尼恩学院发表。他的另一著作《古代社会》(*Ancient Society*)也讨论了这一主题。自从摩尔根以来，虽然土著部落的关系制度已颇受注意，但是没有什么著作能有这两本书那么全面。

② 民族学家对任何社会用来表示关系的词都会感兴趣，因为这些词是观察同一社会的关系制度(即法律和道德制度)的重要工具。若不彻底弄清楚这些使用中的词及其含义，就不可能弄清楚亲属彼此之间的权利和义务。但有时候人们忘了，对表示关系的名词的研究本身并不是目的，而是用来进行更重要的研究的一个手段。

ot-tire	his child	某人的孩子
ot-otoatue	his older brother	某人的哥哥
ot-otoatue-čip	his older sister	某人的姐姐
ot-arai-čulute	his younger brother	某人的弟弟
ot-arai-čulute-čip	his younger sister	某人的妹妹
ot-e-bui 或 e-bui	his wife (her husband)	他妻子(她丈夫)
e-pora-čiu	his father-in-law	某人的岳父
e-pota-čip	his mother-in-law	某人的岳母
ot-otone	his son-in-law	某人的女婿

Aka-mai 和 aka-mimi:表示“父亲”、“母亲”的这两个词源自称呼用语 Maia 和 Mimi,分别在前面加上前缀 aka-派生而成。Maia 一词本身可以被任何人用来称呼比自己年纪大的男子,除了能够表示说话者与听者之间的年龄差别之外,没有任何其他含义。加上前缀 aka-之后这个词就变了,有了“某人的父亲”的含义。因此,Maia Bora 意思是“Mr Bora”或“Sir Bora”(Bora 先生),如果我们可以这么翻译的话;但 Bora aka-mai 的意思就是“Bora's father”(Bora 的父亲)了,而 aka-mai Bora 的意思则是“his or her father Bora”(他或她的父亲 Bora)。阿卡德鲁部落表示“我父亲”的词是 t'a-mai,t'是人称代词 my(我的)的意思,在它后面,前缀 aka-简化成了 a-。类似的,“你父亲”为 ŋ'a-mai,“他们的父亲”为 n'a-mai(单、复数都是)。这两个词只有在提及某人的真正父亲或母亲时才用到。例如,若某人被问道,Ačiu ŋ'a-mai bi? (Who is your father?,谁是你父亲?),他就会用他自己父亲的名字来回答。

词干 maia 与家庭中父亲的社会地位明显有关。一个身为人父的男人,或者,虽然还没有孩子,但已结婚并拥有与一名父亲同等的地位的男人,就得用 Maia 一词来称呼他,以显示其社会地位。当我叫某人 Maia 时,并非指他是我的父亲,也不是说他跟我有什么关系,只不过是说,他是某人的父亲。另一方面,前缀 aka-加到词干上就变成了所有格的形式,aka-mai 意思是“他的父亲”,而 t'a-mai 意思是“我的父亲”。Mimi 的用法与此完全一样,词干本身的意思仅表明被称呼者是某人的母亲,而 aka-mimi 则是“他的母亲”的意思。

Ot-tire:在不是指某个特定个人的孩子时,英文 child(孩子)这个词可以翻译

成 *e-tire*，其中 *-tire* 是词干，*e*-是前缀。[1]前缀 *e*-变成 *ot*-时，就成了所有格的形式，*ot*-tire 意思是“他或她的孩子”，所指的是某个特定的已知个人。因此 Bora ot-tire 是“Bora 的孩子”的意思，而 Bora e-tire 或 e-tire Bora 则是“那个名叫 Bora 的孩子”。某人，不管是男是女，表示自己的孩子时使用的是短语 t' ot-tire（我的孩子）。

Ot-otoatue 和 ot-arai-čulute：在北安达曼岛的语言中，我找不到能够真正翻译成 brother（兄、弟）或 sister（姐、妹）的词。这里给出的两个词，是安达曼人用来表示比说话者年纪大或年纪小的人，不管他们是不是兄弟姐妹。ot-otoatue 这个词从何而来没法确定，不过它的意思是“在我之前出生的人”，用来表示任何一个与说话者同辈但比他年纪大的人。有必要强调所指的人是女性时，就加上后缀 -čip。意思完全一样、可以替换的另一个词是 ot-areupu（女性为 ot-arep-čip）。Ot-arai-čulute 是用表示“following”或“after”（在…之后）的词干čulu 或čulutu 来构成的，其前缀总是 arai-（该前缀表达的是时间或空间位置的含义）。从中能找到该词干的，有诸如以下的短语，如 tio ŋ'arai-čulutu-bom，意思是“I will follow you”（我将跟着你）（逐字来说，tio = I（我），ŋ' = thou（你），čulutu = after（在…之后），-bom 是动词后缀）；还有 tarai-čulik，意思是“afterwards”（在那以后）（t-arai-čulu-ik）。加在 arai-之前的前缀 ot-确定了该词是专门用来表示人类的意思。因此 ot-arai-čulute 的意思，从字面上来说就是“在我之后出生的人”，用来表示与某人同辈但比他年纪小的人。该词可加上后缀-čip 来表示女性。意思相同可以替换的词是 ot-ara-liču 和 ot-ara-bela。

严格来说，这些词并非表示关系的词，仅起到说明两个人各自年龄大小的作用。我没发现有什么词可让一个人用来把自己的兄弟姐妹从其他同龄人中区分出来。

Ot-e-bui：词干-bui 的意思是“结婚”，如 n' e-bui-om，“他们结婚了”。“我丈夫”或“我妻子”简单说成 t' e-bui 或 t' ot-e-bui。

---

[1] 在安达曼人的语言中，大量的词都是由一个词干和一个前缀组成的。E-，ot-，aka-，ara-，ab-等就是这样的前缀。前缀的作用在于：(1) 表明该词表示的物体与另外某个已知的物体是从属关系，比如说，它是另外的那个物体的一部分；(2) 改变词干的含义，比如说，e-tire 是指动物或人类的后代，而 era-tire 则是指树木或植物的后代（幼苗）。关于这些前缀的说明，读者可以参阅 Portman，*Notes on the Languages of the South Andaman Group of Tribes*。

E-pota-čiu 和 e-pota-čip:这两个词从何派生而来搞不清楚。男人区分其妻子的父亲母亲,女人区分其丈夫的父亲母亲,用的就是这两个词。

Ot-otone:这个词及其含义都有点不大确定。有时候男人用来表示他女儿的丈夫,可能也用来表示他儿子的妻子。有一次我听到有人用来表示妹妹的丈夫。这个词可以和南安达曼岛使用的同一个词比较一下,下面将讲到。

从目前找到的资料来看,北安达曼岛上的语言中并没有用来表示 grandfather(祖父/外祖父)、grandmother(祖母/外祖母)、uncle(叔叔/舅舅/姑夫/姨父等)、aunt(姑/姨/婶等)、cousin(堂、表兄弟姐妹)等意思的词。可以把上面给出的词组合起来将这些亲戚表示为:

土著用语	英文意思	汉译意思
T'a-mimi aka-mai	my mother's father	我母亲的父亲
Ot-e-bui ot-arai-čulute	his wife's younger brother	他妻子的弟弟
ŋ'ot-a-mai ot-arai-čulute	thy father's younger brother	你父亲的弟弟
T'ot-otoatue ot-tire	my older brother's child	我哥哥的孩子

不过这些复合词并不常用。

阿卡拜尔部落的关系词可以看作是南安达曼岛部落的代表。下面列出的是这些词中比较重要的。

土著用语	英文意思	汉译意思
ab-atr/da	father	父亲
in	mother	母亲
ar-bua	child	孩子
ar-kodire	child (father speaking)	孩子(父亲说)
ab-atet	child (mother speaking)	孩子(母亲说)
mama	grandparent	祖父母
jat	grandchild	孙/外孙
en-toaka-ŋa	older brother or sister	哥哥或姐姐
ar-dotot	younger brother or sister	弟弟或妹妹

otoni	son-in-law	女婿
oten	daughter-in-law	儿媳
ab-i-ŋa	consort (husband or wife)	配偶(丈夫或妻子)
aka-yat	parent of child's consort	孩子的配偶的父母
aka-bua	consort's younger brother or sister	配偶的弟弟或妹妹
ep-taruo-ŋa	step relative	继父母/继儿女
ot-čat-ŋa	relative by adoption	收养关系的亲戚
aka-kuam	younger relative	年纪较小的亲戚
ab-čuga	older relative (male)	年纪较大的亲戚(男性)
ab-čupal	older relative (female)	年纪较大的亲戚(女性)

Da 和 in:说话者称呼一个年纪比自己大的男性,想表示尊敬时,da 是通用的词。一个人称自己的父亲为 dege da,其中 dege 是人称代词"我的",用在没有前缀的词前面。In 一词是对妇女说话时用来称呼的通用词。一个人会称自己的母亲为 deg'in。这两个词用来表示父母的用法,与北安达曼岛 aka-mai、aka-mimi 的用法很相似,不同之处在于,在阿卡拜尔语中词干 da 或 in 不用前缀来改变其含义。虽然用 da 和 in 来作称呼语时,一点也没有暗示说话者与被称呼者之间有任何关系,但短语 dege da 则一般都被人们理解为所指的是说话者自己的父亲。

Ab-atr:这是一个用来描述父子关系的词。我从来没有听说过有人提及自己的父亲时用到这个词,但在这样的短语中却听到过:deg'in l'ab-atr,"我母亲的父亲"。它表达的是一个明确的概念,即父亲与其孩子之间的生理关系,或许可以翻译为"he who caused me to be conceived"(导致我被孕育的人)。可能还有一个对等的表示"母亲"的阴性词,但没有记录下来。

Ar-bua、ar-kodire 和 ab-atet:阿卡拜尔语中表示"婴儿"的词为 ab-liga 或 ab-adreka。其中后一个词在语音上与北方语言的 e-tire 同义。一个父亲或母亲常常说自己的幼子为 d'ab-bula,称幼女为 d'ab-pal,其中 ab-bula 和 ab-pal 是分别表示"男"和"女"的词。[①] ar-bua 一词的确切用法难以确定。词干-bua 可以不带

① Dege bula 和 dege pal 意思分别是"我丈夫"和"我妻子"。

前缀单独使用。我认为，dege bua（我的孩子）指的应当只是说话者的孩子。另一方面，某人用 d'ar-bua 一词不仅可以表示自己的孩子，而且还可以表示其兄弟姐妹的孩子，甚至一个非亲戚的孩子。从目前可以确定的情况来看，似乎一个人可以用 ar-bua 这个词来表示与他（她）的孩子同辈份的任何人，不管是不是亲戚。因此这个词的意思是"与我孩子同辈份的人"，说明的不是关系，而是相关的年纪。ar-kodire 一词指的是某男的亲生孩子，类似的，ab-atet 指的是某女的亲生孩子。因此这两个词加起来就相当于北安达曼岛的 ot-tire，只是阿卡拜尔语将男人的后代（ar-kodire）和女人的后代（ab-atet）区分开了。

Mama：该词在上面翻译为"grandparent"（祖父母/外祖父母）的意思，但其含义比这要广。它用来表达比 da 和 in 两词更高的敬意，因此可以用来称呼比说话者年纪大得多的任何人。加上人称代词之后，dege mama 可以用来表示某人的"grandparent"，也可以用来表示其岳父/公公、岳母/婆婆，以及其他年长的亲戚。

Jat：土著向我解释说，这个词的意思是"grandchild"（孙子/外孙子）。它和 mama 有点像是彼此相对的词，显然任何老人都可以用它来称呼与自己孙辈同辈的任何孩子。

En-toaka-ŋa 和 ar-dotot：这两个词与北安达曼岛的 ot-otoatue 和 ot-arai-čulute 的用法完全一样。它们根本不是表示关系的词，不过都可以用来指一个不是亲戚的人。En-toaka-ŋa 是指"在我之前出生的人"，ar-dotot 则是指"在我之后出生的人"。我找不到用来区分自己的兄弟姐妹与别人的兄弟姐妹的词。但若说不存在这样的一个词，倒也不见得。

Otoni 和 oten：这两个词是同一个词，只是一个为阳性、一个为阴性，用来表示女儿的丈夫和儿子的妻子。Otoni 也用来表示妹妹的丈夫，oten 也用来表示弟弟的妻子。这两个词如何派生而来不得而知。

Aka-yat：这是当地用来表示存在于某人的父母及其岳父母之间的关系的词。对于我妻子的父母来说，我的父母就是 aka-yat。

Aka-bua：该词从意为"孩子"的词干 bua 派生而成。某男说到他妻子的弟弟或妹妹，或者某妇女说到她丈夫的弟弟妹妹时，用的就是这个词。

Ab-i-ŋa：该词翻译成"consort"（配偶），既是丈夫的意思又是妻子的意思。它是从表示"结婚"（on-i-re）的动词词干-i-得来的，ab-是前缀，-ŋa 是动词后缀。

Ep-taruo-ŋa：该词用来表示一个继子/女，或者一个继弟/妹。

Ot-ċat-ŋa：该词的意思是“收养的”。“我收养的孩子”简单表达为 d'ot-ċat-ŋa，而“我的养父”为 dege da ot-ċat-ŋa。词干是-ċat-，-ŋa 是动词后缀，ot-是前缀。

Aka-kuam：尽管询问过好几次，我还是没法确定这个词的含义。我在不同的场合听到过它被用来表示弟弟或妹妹，嫡亲堂（表）弟/妹（younger first cousin），还有妻子的兄弟姐妹。其唯一合适的译文应该是“my younger relative”（比我年轻的亲戚），但它到底是否暗示着某种亲戚关系，甚至这一点都没有肯定。有可能它的确是表示各自的社会地位的一个词，是已婚的人用来表示其他已婚、但比自己年轻而且跟自己友好的人。

Ab-ċuga 和 ab-ċupal：这两个词是同一个词，只是一个为阳性、一个为阴性。波特曼先生将之解释为“已婚男人”和“已婚女人。”①但我却听到它们是和人称代词一起使用。比如某人可以用 ab-ċuga 来表示他哥哥、姐姐的丈夫还有其父亲的兄弟。从这个用法来看，这两个词与 aka-kuam 正好相反。一个已婚男人把年纪比他大的已婚男、女分别称为 ab-ċuga、ab-ċupal，反过来他则被称为 aka-kuam。

E. H. 马恩先生在其关于安达曼人的著作中，给出了一长串 Aka-Bea 部落用来表示关系的词。②将他给出的词与上文讲到的 Akar-Bale 部落的词比较一下，应该比较有意思。

D'ab-maiola（D'ab-mai-ola）：马恩先生将之译为“father”（父亲）。在阿卡毕部落中，Maia 是称呼词，和阿卡拜尔部落的 da 以及北安达曼岛的 Mai 对应。加在这个词还有其他称呼词上的后缀-ola 所起的作用是表达更多的尊敬，如 Maia → Mai-ola，Ċana → Ċan-ola，Mama → Mam-ola。因此，ab-mai-ola 与北方语言的 aka-mai 对应。

Dia Maia：这是马恩先生给出的一个词，可以用来表示下列亲戚：我父亲的兄弟、我母亲的兄弟、我父亲的姐妹的丈夫、我母亲的姐妹的丈夫、我父亲的父亲的兄弟（或姐妹）的儿子、我丈夫的祖父、我妻子的姐妹的丈夫（比我年长的）、我丈夫的姐妹的丈夫（比我年长的）。

---

① *Notes on the Languages of the South Andaman Group of Tribes*（原文如此，无页码——译注）.

② Man, *op. cit*. p.421. 在他的词表中，dia 或者某个前缀之前的 d'是指代词“my”（我的）。

Dia maiola:我祖父、我祖父的兄弟、我祖母的兄弟、我姐姐的丈夫。

必须记住,这些词根本不是表示关系的词。比说话者年纪大的任何男人都是 Maia 或 Mai-ola,后一词表达的尊敬程度比前一个稍高一点。土著在使用上述三个词的时候,有可能并没有像马恩先生区分得那么严格。马恩先生如是写道:"Maia 是一个敬语,与英语的'Sir'等义,用于称呼男性长者。儿子称父亲为'Sir',对父亲说话或者提及父亲之时,非此词不用。他们之间的关系用一个代词来强调,如 Dia maiola / My Father[1]。"

D'ab-ċanola:马恩先生提供的意思是"my mother"(我母亲)。这是与 d'ab-mai-ola 对等的阴性词,其中Ċana 是 Maia 的阴性词,与阿卡拜尔部落的 in 以及阿卡德鲁部落的 Mimi 对应。

Diaċanola:据马恩先生提供的意思,阿卡拜尔部落的这个词可以解释为:我父亲的姐妹、我母亲的姐妹、我父亲的兄弟的妻子、我母亲的兄弟的妻子、我祖母、我姑太/姨太(my great aunt)、我父亲的父亲的姐妹的女儿、我母亲的母亲的姐妹的女儿、我丈夫的祖母、我妻子的祖母、我丈夫的姐妹(比我年长并有孩子的)、我哥哥的妻子(已有小孩的)。在构词上,该词是与 dia mai-ola 对等的阴性词,在用法上,它与 dia mai-ola、dia maia 两词的用法一样。这足以表明,在 dia maia 和 dia mai-ola 之间并没有真正严格的区分,不像马恩先生的词汇表所暗示的那样。严格来讲,Diaċan-ola 并非一个表示关系的词。比说话者年纪大很多的任何已婚妇女,都有权被称为Ċana 或Ċan-ola。

D'ab-ċabil:马恩先生将之译为"my father, my step-father"(我父亲、我继父)。与之对应的阴性词似乎是 d'ab-ċanola,意为"我母亲"、"我继母"。波特曼先生提供了阿卡拜尔部落表示"已婚男人"、"已婚女人"的两个词 ab-aċbil 和 ab-ċana。[2]这两个词相当于阿卡拜尔部落的 ab-ċuga 和 ab-ċupal。

D'ar-odi-ŋa:马恩先生提供的这个词是与"my father"(我父亲)同义的词之一。它相当于阿卡拜尔部落的 ab-atr,严格来讲是表示生理关系的词,意思是"造成我被孕育的人"。

D'ab-eti-ŋa:马恩先生译为"my mother"(我母亲)。它与 d'ar-odi-ŋa 一词对

---

① Portman, *Notes on the Languages of the South Andaman Group of Tribes*, p.225.

② *Op. cit.* p.100.

应，指的是生理关系。

D'ab-weji-ŋa 或 d'ab-wejeri-ŋa：意思也是“my mother”（我母亲），只是上面那个词的替代词。词干 eti 和 weji 或 wejeri 虽然不同，但意思好像是一样的。

D'ab-odi-re 或 d'ar-odi-yate：马恩先生提供，意为“my son”（我儿子，指大于三岁的小孩，说话者为父亲），相当于阿卡拜尔部落的 ar-kodire。

D'ab-eti-re，d'ab-eti-yate，d'ab-weji-re，d'ab-weji-yate，d'ab-wejeri-re，ïab-wejeri-yate：这些词由马恩先生提供，均译为“my son”（我儿子，指大于三岁的小孩，说话者为母亲），相当于阿卡拜尔部落的 ab-atet。

上面这些词似乎是从三个词干-odi-、-eti-、-weji-（或-wejeri）得来的，其中-eti-和-weji-的意思完全一样，可能只是属于不同的方言而已。这些词是通过添加前缀 ar-、ab-及动词后缀-ŋa、-re、-yate 来构成的。因此有 ar-odi-ŋa 一词，意为“父亲”，还有 ar-odi-re 或 ar-odi-yate，意为“儿子”。类似的，ab-eti-ŋa 意为“母亲”，还有 ab-eti-re、ab-eti-yate，意为“儿子”（说话者为母亲）。与此类似的同义词还可以用词干-weji-构成。给出的意思为“儿子”的词也可以用来表示“女儿”的意思，加上后缀-pail（意为“女的”）即可，如 d'ar-odi-re-pail、d'ab-eti-re-pail。

Dia ota 和 dia kata：由马恩先生提供，意思分别为“my son”（我儿子）和“my daughter”（我女儿，指小于三岁的小孩，说话者为父亲或母亲）。其中 ota 和 kata 分别表示男性和女性的生殖器。

Dia ba：由马恩先生提供，意思为“my daughter”（我女儿，指大于三岁的小孩，说话者为父亲或母亲），在发音上与阿卡拜尔部落的 dege bua 相当。

Dia ba-lola：意思相当于：我孙子（说话者为祖父/祖母）、我兄弟的孙子（说话者既可以是男性也可以是女性）、我姐妹的孙子（说话者既可以是男性也可以是女性）。同一个短语，在其后加上表示“女的”的后缀-pail 之后，意思就相当于：我孙女（说话者为祖父/祖母）、我兄弟的孙女（说话者既可以是男性也可以是女性）、我姐妹的孙女（说话者既可以是男性也可以是女性）。

D'ar-ba：据马恩先生称，当某人（不论男女）说到兄弟姐妹的儿子、同父异母或同母异父的兄弟姐妹的儿子，还有说话者的嫡亲堂（表）兄弟姐妹（first cousin）的儿子时，可以用这个词。加上后缀-pail 之后，则可表示这些人的女儿。

Ad en-toba-re，ad en-toba-ŋa，ad en-toka-re，ad en-toka-ŋa：这些词是马恩先生提供的可以替换的同义词，意思是“我哥哥”（说话者男、女均可）。其中词干为-

toba-或-toka-、前缀为 en-,动词后缀为-re 或-ŋa。ad 是第一人称代词的特殊形式,通常为 d'。加上后缀-pail 之后,则可以用来表示姐姐。该词从发音和词义上都与阿卡拜尔部落的 en-toaka-ŋa 对应。

D'ar-doati-ŋa:意思是"我弟弟"(说话者男、女均可)。加上后缀-pail 之后,则可以用来表示妹妹。马恩先生说该词还可以用来表示嫡亲的堂、表亲,如果该人比说话者年轻的话。

D'ar-weji-ŋa 或 d'ar-wejeri-ŋa:马恩先生提供,是可以替换"弟弟"的词。加上后缀-pail 之后,则可以用来表示妹妹。应注意的是,其词干-weji-或-wejeri-与表示"母亲"的一个词的词干是一样的,但前缀不同,此处前缀为 ar-,而不是 ab-。

Dia mama:意思是"我妻子的兄弟,或我丈夫的兄弟"(如果与说话者身份平等的话)。

Dia mam-ola:该词意思相当于:我丈夫的父亲、我丈夫的母亲、我妻子的父亲、我妻子的母亲、我丈夫的哥哥、我妻子的兄弟(年长于我)、我丈夫的姐妹的丈夫(年长于我)、我妻子的姐妹(年长于我而且已为人母)、我丈夫的兄弟的妻子(年长于我)、我妻子的兄弟的妻子(年长于我)。

Mama 和 Mam-ola 是阿卡拜尔部落的称呼用语。Mam-ola 表达的尊敬程度比 Mama 略高,而 Mama 又比 Mai-ola 或 Maia 的敬意高。

D'aka-kam:马恩先生提供,适用于下列亲属:我弟弟,我的同母异父、同父异母的弟弟;加后缀-pail,则可表示妹妹及同母异父、同父异母的妹妹。

Dia otoniya 和 dia otin:第一个词的意思是:我女婿(说话者男女均可)、我妹妹的丈夫(说话者男女均可)。第二个词是阴性的,适用于下列人:媳妇、丈夫的姐妹(比说话者年纪小)、丈夫兄弟的妻子(比说话者年纪小)、妻子兄弟的妻子(比说话者年纪小)。这两个词在发音和意思上都与阿卡拜尔部落的 otoni 和 oten 相当。

Aka-yakat:该词用来表示夫妻双方父母之间的关系,相当于阿卡拜尔部落的 aka-yat。

D'aka-ba-bula 和 d'aka-ba-pail:第一个词的意思是"我丈夫的兄弟"(比说话者年纪小),第二个词的意思是"我弟弟的妻子"(比说话者年纪小)。后缀-bula 和-*pail* 分别表示"男的"、"女的"。Aka-ba 这个词在发音上与阿卡拜尔部落的 aka-bua 相当。后者的意思好像是表示配偶的弟弟或妹妹,而且仅限于此。这些词的

用法，还有 otoni 和 oten 的用法，是从阿卡拜尔部落记录下来的，可以和马恩先生所说的用法比较一下，因为有些地方并不一致。在下表中，阿卡拜尔部落的词是从马恩先生的词汇表中找到的，阿卡拜尔部落的词则出自我个人的资料。

	阿卡拜尔	阿卡拜尔
丈夫的弟弟	aka-ba-bula	aka-bua
丈夫的妹妹	otin	aka-bua
妻子的弟弟	……………	aka-bua
妻子的妹妹	……………	aka-bua
弟弟的妻子	aka-ba-pail	oten
妹妹的丈夫	otoniya	otoni

可以看出，阿卡拜尔部落的词比较连贯而且有逻辑。马恩先生的词汇表很可能出错了，“丈夫的妹妹”应当是 aka-ba-pail 而不是 otin，而“弟弟的妻子”则应当是 otin 而不是 aka-ba-pail，这样才使得阿卡拜尔部落的词本身比较连贯，与阿卡拜尔部落的也比较一致。

除了上面讨论过的词之外，马恩先生还提供了不少复合词，我们将进行简要的分析。

D'ar-čabil-entoba-re：可用来表示年长于说话者的任何一个一代旁系兄弟(first cousin)或同母异父、同父异母的兄弟，其阴性的形式为 d'ar-čanol-a-entoba-yate。

D'ar-čabil-entoba-re lai-ik-yate：适用于表示年长于说话者的嫡亲堂(表)兄弟(first cousin)的妻子，或者同母异父或同父异母的哥哥的妻子。lai-ik-yate 的意思是“他的妻子”，可见这是一个描述性的词。类似的词有 diačanol a-entoba-yate lai-ik-yate，表示年纪比说话者大的嫡亲堂(表)姐妹(first cousin)的丈夫或者同母异父或同父异母的姐姐的丈夫。

D'ar-ba lai-ik-yate：意思是“我的 ar-ba 的妻子”，表示兄弟姐妹的孩子的配偶，以及堂、表兄弟姐妹的孩子的配偶。

还有几个类似的复合词，在此不必列出了。

在马恩先生的词汇表中，step-son(继子)为 eb-aden-ire。表示收养的词为 ot-čat-ŋa，因此 d'ot-čat-ŋa 的意思是“我的养子”，d'ab-mai-ot-čat-ŋa 的意思是“我的

养父"。

安达曼人的关系用词体系，由于和其他未开化民族的根本不同，因此非常有趣。想找出上述不同词语的确切用法，绝非易事。不过，安达曼人的各种语言是如何表达亲属观念的，这倒可以获得一个大体的概念，可以说基本上是精确的概念。

我们可以先看看称呼用词以及由这些词组成关系词。这些称呼用词为：

阿卡德鲁语	阿卡拜尔语	阿卡拜尔语	英文意思	汉语意思
Maia 或 Mai	Da	Maia	Sir	先生
Mimi	In	Ċana	Lady	女士
……	Mama	Amam 或 mamola		

这些词中，第一行用来称呼男性，第二行用来称呼女性，而第三行的词用来称呼男性女性都可以，表达的敬意比其他的词高。

大安达曼岛上的所有语言中，一个人提及自己的父母时，都是往表示"先生"、"女士"的意思的词上加一个人称代词。阿卡德鲁部落的人称自己的父亲为 t'a-mai、母亲为 t'a mimi，其中的 a-是前缀 aka-的缩略形式。在北部的语言中，这个前缀总是以这种方式来使用。说 tiċo maia 是行不通的，尽管这在字面上与阿卡拜尔的 dege da 相当。在阿卡拜尔部落的语言中，"my father"（我父亲）、"my mother"（我母亲）可翻译成 dege da、deg' in，其中 dege 为人称代词"my"（我的），在不带前缀的词前面使用。同样的构词法也出现在阿普泰可瓦部落和阿卡科尔部落的语言中。例如，在阿卡科尔部落，"我父亲"为 tiye tao，"我母亲"为 tiye in。根据马恩先生提供的资料，Aka-Bea 语中的 maia（或 maiola）可以和一个前缀组合起来用，如 d'ab-maiola，"我父亲"，或者也可以简单加上人称代词来使用，如 dia maia 或 dia maiola。据马恩先生说，上述的最后两个词不适用于某人自己的父亲，而适用于说话者称为 maia 的另外的人。与此相矛盾的是，马恩先生又说，阿卡拜尔部落的 dia maiola 是"我父亲"的意思。

在阿卡拜尔语和阿卡拜尔语中（A-Puċikwar 语和 Aka-Kol 语也同样），男人总是用 Mama 或 Mamola 来称呼自己的祖父母或岳父岳母。因此，向别人提到这些人时，他就可以在称呼用词的前面加上人称代词来表示，如阿卡拜尔语中的

dege mama。但严格来说，不能认为这就是表示关系的词，因为一个人可以用 Mama 这个词来表示一个与他根本没有亲属关系的人。[1]

接下来我们要研究的，是那些用来描述两人各自的社会地位的词。这类词有阿卡德鲁部落的 ot-otoatue 和 ot-arai-čulute，意思分别是“在我之前出生的人”和“在我之后出生的人”。严格来讲，这些词并不表达任何血缘的观念，尽管它们被普遍用来指兄弟姐妹。在所有的语言中，都可以找到完全等义的词，例如，阿卡拜尔语中的 en-toaka-ŋa 和 ar-dot-ot。在阿卡德鲁语和阿卡拜尔语中，我都没法找到用来表示兄弟或姐妹的词。不过，在阿卡拜尔语中，马恩先生记录下了 ar-weji-ŋa、ar-wejeri-ŋa 两个词。其中的词干-weji-或-wejeri-是指生育行为的动词词干，这一点我们很快就会看出；-ŋa 是动词后缀，而前缀 ar-指的是空间或时间上的位置。整个词的意思似乎就是“和我同在一个子宫里出生的人”，因此确实是表示“兄弟或姐妹”意思的词。在阿卡德鲁语和阿卡拜尔语中可能也存在类似的词，但我从来没有碰到过。

别的描述社会地位的词有阿卡拜尔语的 ab-čuga 和 ab-čupal，指的是已婚男女，尤其是年纪比说话者大的人。尽管这是用来描述所指的人的社会地位的词，加上人称代词之后，某人可以用 d'ab-čuga 来指其亲戚，但严格来讲这也不是表示关系的词。阿卡拜尔语中的同义词为 ab-čabil 和 ab-čana。似乎 aka-kuam 一词(在阿卡拜尔语中为 aka-kam)也属于同一类型，适用于年纪较大的已婚者称呼年纪较小的已婚者。

有一定数量的词是用来描述明确的亲属关系的。在北部的语言中有 ot-e-bui，在阿卡拜尔语中有 ab-i-ŋa，两者都是从意为“结婚”的词干派生而来的，用来表示丈夫或妻子。在北部语言中，除了那些从称呼用语派生出来的词之外，我没发现任何描述父亲或母亲的词。在阿卡拜尔语和阿卡拜尔语中则有这类词；阿卡拜尔语中的 ab-atr 意思是“父亲”，但表示“母亲”的词却没记录下来；在阿卡拜尔语中父亲为 ar-odi-ŋa，母亲为 ab-eti-ŋa。这些词描述的是父母与孩子之间的生理关系。某人的养母不能说成 ab-eti-ŋa，因为这个词只能用来表示生育了这个人的妇女。类似的，养父或继父不能是 ab-atr 或 ar-odi-ŋa。类似的还有表示孩子的词，也是表示孩子与父母的生理关系的。在北方语言中，词干-tire 的意

① 土著普遍用这个词来称呼我，称呼的形式为 Mam-jula。

思是“offspring”(后代)。植物的后代,即幼苗,用 era-tire 表示,其中前缀 era-是指树木、植物。动物或人类的后代为 e-tire。E-tire 意思是“某人的孩子”,并不指明哪个特定的个人是孩子的父亲或母亲。词形变成 ot-tire 时,则表示“他/她的孩子”,是指某个已知的人的孩子。严格来讲,男人或女人不能用 ot-tire 这个词来表示其收养的孩子,不过我认为,放宽一点,有时也可以这样用。表示收养的孩子的词是 t'oi-ċolo-kom,即“我收养的人”。在阿卡拜尔语和阿卡拜尔语中,说到“某男的孩子”、“某女的孩子”时,用来表示“孩子”的词是不同的。在阿卡拜尔语中,某个父亲的孩子(从生理的意义上说)是 ar-kodire,某个母亲的孩子则是 ab-atet。在阿卡拜尔语中,父子的生理关系用动词词干-odi-表示,该词干须带前缀 ar-,加上动词后缀-ŋa 就组成了表示父亲的词(ar-odi-ŋa),加上动词后缀-re 或-yate就组成了表示孩子的词(ar-odi-re 或 ar-oid-yate,说话者为父亲)。我们可以将 d'ar-odi-ŋa 的意思译为“导致我被孕育的人”,将 d'ar-odi-re 或 d'ar-oid-yate 的意思译为“我导致其被孕育的人”。同样在阿卡拜尔语中,母子的生理关系却是用动词词干-eti-表示,该词干必须带前缀 ab-;后缀的用法与表示父子的词的后缀用法相似,母亲是 ab-eti-ŋa,而某个母亲的孩子则是 ab-eti-re 或 ab-eti-yate。在阿卡拜尔语中还有一个词干-weji-或-wejeri-,意思与-eti-完全一样,可以替换,如 ab-weji-ŋa,“母亲”,ab-weji-re,“孩子”。

在北部的语言中,表示特定关系的其他描述性的词有 e-pota-ċiu 和 e-pota-ċip,其来源尚未确定。在阿卡拜尔语中,类似的词有 otoni、oten 和 aka-yat,但我没找到描述岳父岳母与女婿的关系或者公公婆婆与媳妇的关系的词。最后,还有这样的词,ot-ċat-ŋa(收养的)、ep-taruo-ŋa(与继父或继母有关的亲戚)。

这些词最显著的特征是,对于隔得较远的亲属关系,没法用这些词来说明。因此,没有哪个词可以用来表示某人的祖父。在阿卡拜尔语中,短语 dege mama 或许可以表示祖父的意思,但它同样也可以表示岳父或公公的意思。当然,有些简单的词确实可以通过合成来产生,如阿卡德鲁语的 aka-mimi aka-mai,“他母亲的父亲”,或阿卡拜尔语的 deg'in l'ab-atr,“我母亲的父亲”,但是,这样的复合词土著显然很少用到。第二个显著特征是,这些语言中存在着表示生理关系的词(与仅表示法律关系的词相对),如阿卡拜尔语的 ar-odi-ŋa 等。最后一个显著特征是,到目前为止可以确定的一点——这些语言中显然根本没有表示亲属分类的词,而这类词是亲属分类制度的特征。在这些语言中没法用词语来区分亲

属的类别，这在阿卡拜尔语 dege mama 的用法上可见一斑。有鉴于此，我们发现这些词并非建立在血缘和婚姻关系上，而是建立在相关的社会地位上。[①]

在安达曼群岛的语言中没几个表示亲属关系的词，而表示社会地位的词反倒形成了一个发达的体系。因此，在安达曼群岛的社会组织中，亲属之间的专有义务是很少的，人与人之间的行为主要由各自的社会地位来决定。随着我们的研究继续进行下去，这一点将会越来越明显；并且还将证明土著是如何表示关系、他们的社会生活又是如何受到关系问题的影响的，这两者之间有着密切的联系。

我们已经看到，在安达曼人的社会组织里，家庭很重要。一个家庭由一男一女永久结合组成。这种组合一方面是性的结合，通过婚姻，一名男子获得了与成为他妻子的女子性交的专有权利。与此同时，避免与其他女人有染，不管对方结婚与否，则是已婚男人的责任。未婚男女随意交合却是司空见惯，人们并不认为那样有什么害处。男孩女孩的风流韵事虽是偷偷进行，但营地里年纪较大的成员对此往往都心中有数。事情通常是这样：某个小伙子与某个姑娘相爱一段时间之后，他们的亲密性关系的结果就是结婚。

时至今日，我们已无法弄清安达曼人以前是如何看待妻子或丈夫的不忠。在大安达曼岛，现在人们对这种事看得较轻。丈夫若发现妻子与他人私通，有时会发生争吵，但似乎丈夫往往会原谅妻子的通奸行为。E. H.马恩先生写到这方面的事情时说："夫妻至死忠贞不渝者并不罕见，而且是一种惯例。"他又补充说："无疑，已婚者久居布莱尔港，偶尔会有少数通奸者。但涉嫌此事的，只有那些在'安达曼人之家'服役的、与土著相处久的印度犯人。而法庭审理操行案件，竟下令我等只需考虑[审理]未受外族恶行或美德感染者。"[②]如今，夫妻之间的不忠已成为家常便饭。几乎可以肯定地说，刑事殖民地的建立已经影响到土著的道德风气，尤其是在性道德这方面。但是至于他们以前是否像马恩先生所

---

① 原始民族的亲属制度常常是非常难以研究的，即使完全掌握了当地的语言也如此。我关于安达曼人的亲属制度的记述或许并不完整，难免有误。写完以上的记述之后，我有机会到澳大利亚研究了几例"分类的"亲属制度，因此现在可以非常肯定地说，那里的亲属制度与安达曼群岛的亲属制度形成了极为鲜明的对比。我想弄明白安达曼人的亲属制度之所以完全失败了，部分原因是其语言太难，我没时间学透，还有部分原因就是安达曼用语本身的特性，即使细心观察，也很难找出其含义。

② *Man*, *op*. *cit*. p.135.他称当地的妻子为"忠贞的典范"。

说的那样恪守道德规范,似乎又没有什么令人信服的证据。在这一点上我们有一个证据,那就是土著第一次感染梅毒时,这种疾病好像在他们当中传播得很快,而此时与殖民地接触比较深的部落还不是很多。

夫妻之间除了专有的性关系之外,还有专有的经济关系,如果我们可以称之为经济关系的话。两人共享一个棚屋,或者共享公共棚屋的某一部分。妻子负责提供木柴和饮用水、在家里的火灶上做饭;丈夫负责为自己及妻子提供肉食,而妻子还得负责提供素食并做好饭菜。

土著认为,若孩子尚未出生,一场婚姻就不算是完整的婚姻。马恩先生说,绝后的鳏夫或者寡妇不成为丧主。一名外出的父亲归来时首先问候的是妻子,然后是其他亲属;但要是还没有孩子的话,归来的丈夫就会先去问候他的血亲(父母兄弟等),之后才见他的妻子。

婚姻受到的唯一限制,是以亲属关系为基础的限制:近亲之间禁止结婚。这方面的明确规定(如果确实有什么明确规定的话)已难以找到。很明显,男人不许和亲姐妹或者同母异父、同父异母的姐妹结婚,不许和父亲或母亲的姐妹结婚,也不允许和他兄弟或姐妹的女儿结婚。但涉及堂、表兄弟姐妹时,问题就难说得多了。1908 年,我只发现有一对一代旁系兄妹结婚,是阿卡博部落的,男方和女方分别是一对兄弟的儿子和女儿。E. H. 马恩先生写道:"男女唯无血缘者方可许配,略有血缘即无从计议,但外家远房亲戚尚可例外。此律坚不可违,以至于收养之亲缘,亦在禁止之列。"他还补充说,一代旁系兄妹、姐弟之间是禁止结婚的。在这一点上我没法让自己信服,我倒觉得,一代旁系兄妹、姐弟之间通婚实际上并不被认为是不道德的,因此也并不受到禁止,人们只是认为,一个男人最好是和一个不那么近亲的妇女结婚。各种堂(表)亲戚之间在这方面并无差别。[①]

马恩先生说,有收养亲属关系的人之间禁止通婚,但从我观察的情况来看,他的这种说法没有得到证实。不过,有必要区分两种不同的收养。一个还没到六七岁的小孩死了父母,被其他家庭收养,我们可以称之为"孤儿收养"。在后文将会讲到,另有一种风俗,已经长到七八岁以上的孩子被一对已婚夫妇收养,

---

① 我收集了许多土著宗谱,但不幸的是,由于我本人对宗谱方法的应用经验不足,加上我没有克服所遇到的困难的能力,我在这方面的研究没有成功。

住在一起直到成年，孩子的亲生父母与养父养母不在同一个群体。孩子的亲生父母是依然健在的，久不久就去探望孩子。这种形式的收养并不构成婚姻上的障碍，养子可以和养父的女儿结婚。实际上，当孩子们被许配的时候，姑娘就被男孩的父母收养了，这已成惯例，至少曾经一度如此。另一方面，在幼年（作为孤儿）就被收养的孩子不允许和养父的孩子结婚，这很有可能。但我还是没办法使自己信服这一点。

女人若嫁给年纪比自己小的男人，人们似乎对她存有偏见。我和一些土著妇女谈过话，她们对嫁给年纪比自己小的男人这种想法大为不屑。可惜，如果有过这种婚姻，我也忘了统计频率。

除了近亲结婚受到禁止之外，我没有发现土著的婚姻还受到什么其他限制。一个男人可以和自己群体的女人结婚，也可以和其他群体的女人结婚；可以和本部落的女人结婚，也可以和外部落的女人结婚。我可以肯定地说，同属一个群体的两个人结婚的事以前的确发生过，但是这样的婚姻占总的婚姻数量的比例是多少，我就没法确定了。很可能大多数婚姻都是在属于不同地方群体的两个人之间发生，至少，这样的婚姻比例较大。

婚姻大事由男女长辈安排。有时候，孩子还是婴儿时就被父母许配掉了。我在北安达曼岛发现过一例，被许为夫妇的那一对儿，虽然还是小孩，人们却称之为“结了婚的”。现在，这样的许亲已不普遍。

小伙子到了结婚的年纪，当父母觉察到他已经和某个女孩子相爱，就会开始张罗婚事。首先是小伙子和父母详细商议婚事。男方父母不会亲自向女方父母提亲，而是请朋友（一个或几个）帮这个忙。从婚姻的可能性开始存在的那一刻起，男方父母就避免和女方父母说话，他们之间的任何沟通都要通过第三者进行。双方互赠礼品，有食物，也有其他物品。收到礼品的一方，就赶紧回赠同等价值的礼品。婚事定下来之后，双方父母就成了亲戚，阿卡拜尔部落用 aka-yat 这个词来表示他们之间的亲戚关系。这种亲戚关系包含的义务，后文将有说明。

婚事最终定下来之后，就定好在某个晚上举行婚礼。在北安达曼岛，婚礼的过程如下：新娘坐在舞场一端的一张席子上，身边坐着亲戚朋友。周围点起了松香火把或者火堆，好让看热闹的人能看清婚礼的过程。新郎及其朋友坐在舞场的另一端。一名受人尊敬的男性长辈向新娘致辞，告诉她要做一个好妻

子,必须为丈夫提供一个妻子应该采集或者制作的东西,一定不能让他再去追别的女人,而自己对丈夫一定要忠诚。接着,这个人再向新郎致辞,意思与前面的差不多,然后拉起新郎的手或者手臂,领他走到新娘坐的地方,让他坐在新娘旁边。双方的亲戚朋友开始大哭,年轻夫妇看起来则非常害羞,很不自在。新郎官常常会因为太害羞而想逃之夭夭,但朋友们早有提防,总是把他逮回来。几分钟之后,主持婚礼的长者拉起新郎新娘的手,放到彼此的脖子上。过了一会儿,他又走过来,让新郎坐到新娘的膝上。[①]他们这样坐了几分钟之后,婚礼就结束了。此时,群体的其他成员通常会跳一场舞,新婚夫妇并不加入。人们早为新人们做好了一个棚屋,所有的朋友都送来有用的礼物,小两口用这些礼物就可以开始过日子了。新婚夫妇害羞地在他们的新棚屋里就寝,而朋友们则继续跳舞。婚礼的第二天,新郎新娘被朋友用白色黏土打扮起来。在头几天里,新婚夫妇互相都很害羞,几乎不敢向对方说话甚至是看对方一眼;但他们很快就习惯了自己在群体中的新地位。新婚开始的日子里,朋友会给他们提供大量的食物。人们称呼新婚夫妇时不用其原名,如果他们的名字分别是 A 和 B 的话,丈夫就被叫作“B 的丈夫”,妻子则被叫作“A 的妻子”。

南安达曼岛的婚礼与北安达曼岛的大体相同,唯一的差别是,新郎被领到新娘坐的地方之后就直接让他坐在新娘膝上,一坐就是几分钟。

寡妇可以再婚。我以为,习惯上,寡妇在服丧期尚未结束就改嫁的话,会被认为不合适。马恩先生说:“人们认为,丧夫不满一年就改嫁不合规矩。”[②]然而,我却听说过这样的事:有个妇人,膝下有一幼儿,丧夫才两星期左右就改嫁了。

马恩先生说过一个习俗:“若某人去世,遗孀无子,则其弟弟或者堂(表)弟必须向此寡妇求婚(要是她青春尚在的话)。而遗孀或保持独身,或接受求婚;但若她没有姻亲兄弟(或姻亲堂表兄弟),则可自由改嫁他人。而且,若男丧妻而膝下无子,亦应与妻妹结婚,这也是同样必要的事。”[③]

近年里,我没见过真正有土著娶了自己的嫂子。我问过一些土著,他们证实了马恩先生的说法,而且,据他们所知,这种事情发生过不止一次。值得注意的是,马恩先生在他描述这种事例时说到,寡妇要嫁给前夫的“兄弟或堂表兄

① 当夫妻互相致意时,丈夫就坐到妻子的膝上。

② Man, *op. cit.* p.139.

③ *Ibid.*

弟"。这就给我们留下了一个疑问:他所说的兄弟或堂表兄弟到底是什么样的亲属?他的措辞"弟弟"也是模棱两可,因为安达曼语没有简单表示"弟弟"的词,只有诸如 ot-arai-čulute 之类的词以及其他部落语言的同义词,而这些词的意思是指任何相对年轻的人,不管是不是兄弟、堂兄弟或表兄弟。

安达曼人社会生活近来发生的变化,使我们难以断定他们以前处理这类事情有怎样的风俗。但我认为他们的习俗应当如此:当一个地方群体死了一个男人,男性长者就选出一名单身男子,要求他和那名寡妇结婚;选出的人比死者年轻,也就是死者的 ot-arai-čulute,要是死者有单身的弟弟,则优先选弟弟,死者没有单身的弟弟就优先选他的一名亲戚,比如亲叔叔的儿子。

要注意的是,这个习俗与前文提到的另一习俗,即女人反对嫁给比自己小的男人,可能是相互矛盾的。据马恩先生所说,若那寡妇比被选中的小伙子大很多,小伙子就是被迫和她结婚的。[1]

我认为,关于这一习俗的情况或其形成原因是,人们反对寡妇嫁给比她前夫年纪大的人(那样的人就是她前夫的 ot-otoatue 了)。遗憾的是,对此我不能很肯定。

现在来让我们看看父母与子女之间的义务。在幼儿时期,孩子由母亲照料。但是,安达曼人非常喜欢孩子,因此不仅是孩子的父母陪他玩、宠他、喂养他,而且村子里的每个人都这样对待他。自己孩子还吃奶的妇女,常常会给别人的孩子喂奶。到了三四岁,孩子才断奶。

小孩会走路之前,由母亲背着,有时候父亲或者其他人也背一下。他们背小孩用的是一种树皮做的吊兜(阿卡德鲁语称之为čiba),从图片十四中可以看到。小孩会走路之后,母亲到营地附近采集柴火或食物时,他们一般跟随同去。不和母亲在一起的时候,他们就在村子里或海滩上嬉戏。海滨村庄的所有小孩都是很小就学会游泳了,实际上,小孩几乎是学会走路就学会了游泳,很多游戏都是在水里进行。

男孩长到五六岁,父亲就给他做玩具弓、箭,有的还给小孩做玩具独木舟。从这时起,男孩就开始学习男人的工作,开始学习自己所在土地上的动物、树木和鱼类的有关知识。女孩则跟着母亲去采集根茎和种子,或到珊瑚礁上抓鱼、

[1] *Man*, *op. cit*. p.139.

捡贝壳，学习女人必须懂得的知识。

孩子和父母住在一起直到8至10岁左右，家庭棚屋有他一席之地，家里的饭食也有他一份。大人对孩子极为和蔼，从不惩罚孩子，甚至连责骂一下都极少见。要是孩子的父母死了，朋友或亲戚就会收养孩子，养父养母对待收养的孩子和亲生的完全一样。

由于安达曼人有收养的习俗，因此孩子到了10岁，或者差不多到10岁的时候，生活往往会改变。马恩先生对这一习俗叙述如下：

> 据称，孩童年逾六七，即少与生父母同住。土著以为，已婚男子访友，临走时请求主人夫妇赐一养子，是一种恭敬之举，也是情谊所至的表现。而主人夫妇也往往欣然应允，此后孩童即投义父门下。孩童的生身父母虽也收养他人子女，对自己的孩子依然探访不断；有时候想把孩子带回家数日，则必须请求养父首肯(!)。土著收养人子毫无限制，全凭个人喜好。但必须亲善对待，悉心照料如同己出；养子养女反过来也对养父养母孝敬如亲。当有朋友请求这个养父赐一养子时，若非不便，该养父肯定会不假思索，立刻同意。此举无须征原父母同意，只需通知对方，以便探访即可。诸如此类，屡见不鲜。①

引述上面这段话，是因为在这个问题的观察上，马恩先生的机遇比我好。时至今日，安达曼群岛上的孩子已数量不多，这是阻碍收养习俗延续下来的一个原因。不过，从我个人的观察来看，我觉得在这个习俗中，孩子被收养时的年纪应当已不止六七岁。我发现有些七八岁左右的孩子还跟自己的亲生父母生活在一起。在我看来，孩子的收养年纪要在9岁、10岁以上。

一对夫妇就是以上述方式来收养不是本地方群体的孩子的。被收养的孩子和义父义母住在一起，在他们的棚屋中有个落脚的地方，有一份饭吃。从大约10岁左右开始，男孩女孩在很多方面都开始帮义父义母干活了。义父义母对待收养的子女跟对待自己的亲生儿女完全一样，而另一方面，孩子也像对待自己的亲生父母一样尊敬和爱戴义父义母，帮他们做自己力所能及的事情。孩

① Man, *op. cit.* p.125.

子的亲生父母会定期前来探望。

青春期一到，童年时代就告结束，此时土著要举行一定的仪式，下一章将对此进行描述。这些仪式开始之后，男孩就不再住在父母或者义父义母的棚屋里，必须与单身汉和鳏夫们住在前文说过的单身棚屋里。从此时起，直到结婚之前，他就得一直帮父母或者义父义母干活，而且人们认为他应该尽量服从和帮忙他们。只有等到结了婚之后，他才变得相对独立，可以自由地做自己喜欢做的事，但即使到了这个时候，他还是被要求为父母或者义父义母提供食物，并且在他们需要帮忙的时候就得去帮忙。

女孩子在成年仪式开始到结婚之前的这段时间里，继续和父母或者义父义母住在一起，至少有些人现在是这样。马恩先生说，单身妇女和女孩们住在一个独身女子棚屋里，与单身汉棚屋的情况相似。有可能这是以前的习俗。我发现过这样的情况，一个未婚姑娘住在一对夫妇的棚屋里，这对夫妇要她干活，并且管束她的行为举止，把她当作一个养女。有一次我发现两个未婚女子住在一个单独的棚屋里，这棚屋与一对已婚夫妇的棚屋相连，姑娘们就由这对夫妇照料。

未婚女子的地位与未婚男子的非常相似。她被要求帮忙长辈，尤其是父母或者义父义母，即在此期间照料这对已婚夫妇。

儿子结婚之后，继续帮父母干活，为他们提供食物，使他们过得舒适。如果一个人(不论男女)所生活的地方群体不是父母所在的地方群体，他/她就会经常探望自己的父母。

从小伙子或姑娘不再属于原来的家庭的时候起，他/她对父母的义务，在性质上与每个小伙子或者姑娘对所有长者所负的义务是一摸一样的。虽然在性质上没有什么区别，但人们认为他/她对自己亲生父母应该比对其他同等地位的人更加爱戴和尊敬一些。

除了夫妻关系、父母与孩子之间的关系之外，家庭之内就只剩下一种关系了，那就是同出自一对父母的孩子之间的关系。兄弟彼此之间的行为举止要看各自的年纪而定，人们认为小的应该服从大的，而大的则应保护和照料小的。姐妹之间的关系与此类似。

除了对父母、兄弟、姐妹的义务之外，一个人(男女均是)对自己亲戚的义务与其对其他非亲属的义务在性质上并没有什么区别。甚至，在某种程度上，对

父母、兄弟、姐妹的义务和对其他非亲属的义务在性质上也没有区别。因此，一个已婚的年轻男子对所有与他父亲年纪相仿的年长已婚男子都负有一定的义务。这些义务在性质上与他对亲生父亲及义父的义务是一样的，唯一不同的是，与其他人相比，他必须更服从亲生父亲，而且必须衷心地照顾他。我没有弄清楚，一个人对待父亲的兄弟与对待母亲的兄弟的方式有何区别。这些人都是他必须尊敬的长者，他必须为他们提供食物。与此类似，从我了解到的情况来看，一个人对待父亲的姐妹与母亲的姐妹也没有什么区别，就像对待自己的亲生母亲或者同龄的任何其他妇女一样对待她们。至于岳父岳母，情况则稍有不同。一名男子对自己的岳父岳母，可能不会像对自己的父母或者父母的兄弟姐妹那么熟悉，因此对岳父岳母更顺从、更尊敬些。这一点在阿卡拜尔部落的一个习俗中得到了证实，他们称呼岳父或岳母的用语(Mama)，和他们称呼(外)祖父祖母及其他需要特别尊敬的人的用语是一样的。

同样，一个男人对待自己兄长的方式，与他对待和他兄长同龄的其他人的方式也没有多大区别。亲兄弟常常是亲密的伙伴，在同一个村子里兄弟把棚屋建在一块儿，只要是有可能，都一块儿去打猎和捕鱼，等等；但一个人的伙伴也可能并非他的亲兄弟，而他对待伙伴的方式与此完全一样。

大体来说，已婚男子对待比自己年少的已婚男子，和对待弟弟的态度是一样的。至于男人和女人之间，就出现一种特殊的道德义务了。一名已婚男子不可以、也不愿意和一个年纪比自己小的男子之妻有任何亲密的交往。他要是和她说话，就不合规矩。假如想和她沟通，他会通过第三方。要是他和她有任何肌肤接触，就不道德了。土著对这个习俗只有一个解释，他们说，一个男人对自己弟弟的妻子或者比自己年轻的朋友的妻子感到“害臊”或者“羞耻”。一个男人对待比自己年轻的男人的妻子，不管这个年轻男子是他的弟弟，还是堂弟、表弟，或者陌生人，这种习俗都是一样的。

这一习俗，得看年龄上的差别来定。男人可以和年纪比自己大的另一个男人的妻子关系很熟，就像对待自己的姐姐那样对待她。

有一种特别的关系，在这关系上有着特殊的道德义务，这种关系就是夫妇双方的父母之间的关系。在阿卡拜尔语中，他们彼此之间被叫作 aka-yat。一个人，不论男女，对其 aka-yat 是不会有任何直接交往的。他们之间互不说话，要是大家相遇，或者坐得比较近，就会避免目视对方。而另一方面，一个人会不停地

送礼给他的 aka-yat。土著说，处于这种关系的两个人感到"害臊"或者"羞耻"（在安达曼人当中，只有一个词与这两个英文单词对应，即阿卡德鲁语的 ot-jete）。显然，这种害羞从第一次商量双方孩子的婚事的那一刻起，一直保持到去世。

为了方便读者了解这种特殊的关系，在此说一下另一种类似的关系。两个男人如果同时经历了吃龟典礼（turtle-eating ceremony）或者吃猪典礼（pig-eating ceremony，在下一章将会讲到），他们之间的这种特殊关系就产生了。这两个人将避免彼此接触，即便偶尔相遇，也互不说话、互不目视，但另一方面却通过第三方不停地互赠各种礼物。

安达曼人关系制度的主要特征，可以在此简要概括一下。一个人对另一个人所负的义务，很少由他们之间的血亲、姻亲关系来确定，更大程度上取决于各自的相关年龄及社会地位。尽管家庭是重要的，但即便是在家庭里，孩子对父母的义务与这个孩子对别的与父母同龄的人的义务也没有多大区别。在对待各种亲属的行为上，极少有什么特殊的习俗。与此对应的是，我们发现，他们用来表示关系的词没几个，用来表示年龄和社会地位的词却衍生出很多。因此，一个男人对自己亲哥哥的义务，跟对那些与哥哥同龄的人的义务几乎一模一样。我们也找不到土著用来表示"哥哥"的词，能找到的，只有用来区分同一代人中所有比自己年长或年幼的人的词。与此类似，一个人对亲叔伯所承担的义务，也不会比对其他与叔伯同龄者所负的义务多，也没有什么词可让他用来将父亲的兄弟和其他的同龄人区分开来。

假如这些关于关系制度的记述精确，就可以看出，安达曼人的社会在这方面与其他原始民族的社会具有非常鲜明的反差。[①]

剩下来我们要做的，就只有对不同的地方群体之间的社会关系进行分析了。相邻的两个地方群体，不管是不是同属一个部落，都既有可能是彼此友好的，也有可能是彼此敌对的。友好关系之维持，靠的是安达曼人的几项习俗，如

① 不过，若仅仅根据上述的安达曼人关系制度就得出重大的社会学论点的话，那是不可靠的。尽管我竭尽所能地搜集相关主题的资料，但很肯定的一点是，应该搜集的东西我没有搜集得完，而进一步的调查可能会证明我的某些观察是错误的。在这些方面难以做到完全肯定，是因为(1)旧的社会组织的崩溃已经使他们的习俗产生很多改变，这是既成的事实；(2)土著的语言中除了最简单的几个表示关系的词之外，就没有其他表示关系的词了，这使得向他们询问关于关系方面的事情时非常困难。

不同群体之间的通婚、孩子的收养以及某个男人到另一个群体去永久居住（尤其是当他和那个群体的某个姑娘结了婚之后，或者在还是小孩的时候就被那个群体的某个男人收养）。所有这些习俗，都起到了将某个群体的一些人与另一个群体的某些人结合在一起的作用，因此防止了这两个群体变得彼此完全不和。

任何时候，某个个人或者某个家庭都有可能到另一个营地拜访，在那儿呆上几天、几个星期，甚至更久。但一个人只有确信自己会受到欢迎的时候，才会前往拜访。这种拜访在一年中天气好的月份（12 月至次年 5 月）最频繁。由于夫妻双方在很多情况下都是属于不同的地方群体，要是夫妇俩是和男方的父母住在一起，就每年都去拜访一次女方的父母或者其他亲戚。某个孩子被另一个群体的人收养了，孩子的亲生父母就有权在适当的时候去探望孩子。到某个营地拜访的人，总是带上礼物准备送给主人。而来访者则受到热情慷慨的款待，可以享用最好的食物，并且还和主人一起去打猎捕鱼。热情好客是安达曼人重视的一项义务。

两个或两个以上的地方群体的聚会，常常由比较有声望的人来组织。先定好时间和地点，然后向邻居们发出邀请。来访者，包括男人、女人、小孩，到了约定的时间就会到达，并受到主人尽其所能的款待。土著自己告诉我说，在聚会的头几个小时里，每个人都会觉得有点害羞，可能还会有点害怕，这种感觉要一段时间才能慢慢消除。来访者带着各种各样的东西，诸如弓、箭、扁斧、篮子、鱼网、红染料、白黏土，等等。来访者将这些东西送给主人，而他们也得到其他东西的回赠。虽然土著自己认为这些东西是作为礼物送出去的，但向别人赠送了一件礼物，土著就会期望对方回赠一件同等价值的东西。要是回赠的礼物不如他期望的好，他就会很生气。一个人在送礼物时，有时候会说，自己想要某个特定的东西作为交换。但这只是一种例外情况，而非惯例，这种过程也不能称为物物交易。在某些情况下，这无疑达到了有用的经济目的。因此，如果某个地方群体在自己的领土上没有红赭石或者白黏土的话，他们就可以从其他有这些东西的人那里通过交换来获得。假如是森林居民和海滨居民之间的聚会，森林居民就可以获得贝壳、龟油做的涂料，以及其他物品，这些东西是他们自己没法通过其他途径弄到的。从某处海岸搁浅船只上获得的铁，也是以这种方式向较大范围的区域传播。然而，在极大程度上，由于每个地方群体，实际上是每个家

庭,在自己需要的武器和用具方面都可以做到自给自足,因此他们的礼物交换并没有起到像较为发达的社会中的贸易和物物交易那样的作用。

而他们的礼物交换真正能够起到的作用,是精神上的作用。交换的东西会使有关双方产生一种友好的感觉,如果达不到这一点,目的就没有实现。这种活动为人们提供了一个很好的发挥机智圆滑和礼貌行为的机会。谁都不能拒绝别人送给他的礼物,每个男人女人都想显得比别人更为慷慨大方。这有点像是一种友好竞赛,看谁能够送出最多的珍贵礼品。

来访者会在主人那里呆上几天,时间花在打猎、宴席和跳舞,还有上述的礼物交换上。主人竭尽全力为营地提供大量的好东西,客人参与他们的打猎和捕鱼活动,每个晚上都在唱歌跳舞中度过。毫无疑问,有些人还为这种场合谱写新歌。

这种聚会,有时候是为平息地方群体之间过去的争吵而举行,但偶尔也会引起新的争吵。要么是主人们,或其中的一部分,可能会认为自己收到的礼物太破旧,要么是客人们可能会抱怨自己受到的招待不够好。营地的和谐气氛,常常需要一个影响力很强的人来维持。愤怒的言词可能会导致一次聚会戛然而止,甚至会以两个群体结仇而告终。

个人之间的争吵,像我们已了解到的那样,常常每边都有朋友支持,尤其是争吵的双方属于不同的地方群体的时候。在群岛上有殖民地之前,相邻地方群体之间的小规模争吵常常是以这种方式产生的。在有的情况下,他们之间会有较久的积怨;有的情况下,他们争吵或打架一两次之后,敌对的双方会和好,直到有新的事因造成不和为止。

两帮人摆起阵势来战斗似乎是没有过的。纯粹的战斗技巧是出其不意地突袭敌人,杀死一两个就撤退。某个地方群体对另一个怀有愤恨的话,就会决定对他们进行袭击。他们可能会向别的地方群体的朋友寻求并获得援助。参与袭击的人会给自己抹上颜料,并戴上各种饰物,大家一起跳舞。[①]然后,他们就从陆上或海上向着他们要袭击的营地进发。他们的武器包括弓和箭,并没有盾牌或者其他防御性的武器。除非他们确定能够做到出其不意,否则不会冒险袭击敌人的营地。出于这个原因,这种袭击通常是在傍晚营地里的人正忙着做晚

① 这种舞蹈在下一章将有描述。

饭的时候，或者在凌晨每个人都熟睡的时候进行。袭击的一方冲进营地，能射杀多少人就射杀多少人。要是遇到彻底的抵抗或者己方有人丧命，他们就会马上撤退。而被袭击的一方，如果确实是在毫无防备的情况下遭到袭击，一般都被迫逃跑以保全性命。虽然袭击方的目标是杀死男人，但妇女或儿童被杀也是常有的事。整个战斗只持续几分钟，要么是因袭击者撤退而结束，要么是以被袭者逃入丛林而告终。受伤的敌人要是被发现，则格杀勿论。

这种袭击和反击可能会延续数年之久，从而在两个地方群体之间形成世仇。但更常见的情况是，经过一两次这样的战斗之后，他们就媾和了。在北安达曼岛有一种专门的和解仪式，下一章将有描述。所有的谈判都是通过妇女来进行。其中一个群体会派出一两个妇女与对方群体的妇女会面，看他们是否愿意忘记过去、重新和好。世仇得以延续，在很大程度上似乎是因为女人们难平心中的杀亲之仇，敌对双方的男人们倒是比女人们更愿意随时和好。

长期不断的世仇有一个实例，那就是南安达曼岛上的阿卡拜尔部落与爪拉瓦部落之间的世仇，显然已经存在了数百年。爪拉瓦部落优于阿卡拜尔部落的一点是，他们的营地位于浓密的丛林里，难以发现，而部落的营地则大多是在海边。现在，爪拉瓦人采取了一些防范措施，以防自己的营地受到敌方的突袭。他们常常扎营于某个山顶上，将周围的树木砍倒，以利瞭望。通向营地的道路也清理干净，做得比当地的一般小路宽。时不时还可以看到他们派有岗哨看守。

阿卡拜尔人和爪拉瓦人是积怨已久的宿敌。无论何时他们两队人马偶然相遇，或者来到彼此的附近，人多的一方就会袭击另一方。布莱尔港殖民地建立后，与阿卡拜尔人建立了友好关系，从那以后，爪拉瓦人的敌意不仅针对友好的安达曼人（阿卡拜尔人，等等），而且针对殖民地的居民。[①]

---

① 1872至1902年间（包括这两年），爪拉瓦人对不同地点的友好安达曼人的营地进行了8次袭击，2个友好安达曼男人、1个姑娘被杀死，3个男人、1个男孩受伤。在爪拉瓦人和友好安达曼人之间还有过一两次不期而遇。1894年有个友好安达曼人在猎龟时遭到突袭，被杀身亡。同样是在这些年间，爪拉瓦人在不同地点对成群的犯人或单独的个人进行了大约20次袭击，杀死27个犯人、2名警官，还有另外6个犯人受伤。在这些小冲突以及因他们而起的军事行动中，在不同场合共有3个爪拉瓦人被杀，7人受伤，还有好几次抓到过一些爪拉瓦部落的男人、妇女和小孩，后来放掉了。在不同的时候，有不少犯人从殖民地出逃，由于有的从那以后再也音讯全无，人们认为他们已经被爪拉瓦人杀死。官方关于如何处理爪拉瓦人的记录，见1901年《人口普查报告》（*Census Report*）第68—90页。

在安达曼人当中,似乎没人知道大规模战争是怎么回事。在布莱尔港刑事殖民地的早期,南安达曼岛的土著联合了大批人马对殖民地进行了一次袭击。但这似乎是他们一次异乎寻常的行动,由于领土受到了势力强大的外族入侵,为了应付这种对于他们来说不同寻常的偶然事件,他们才会这么做。土著自己内部的战斗很短促,远远达不到上述血腥冲突的规模,双方只有寥寥几个战士参战,阵亡者往往只有一两个。土著将他们以前的诸多习俗告诉了我,我从中却找不到任何关于整个部落联合起来与另一个部落作战的证据。

为了说明不同群体之间相互沟通的范围是多么的狭窄,值得一提的是,直到 1875 年之前,布莱尔港的阿卡拜尔土著还不知道阿卡科尔部落的存在,尽管两者相距不到 50 英里。再往北的部落就更不用说了。一般来讲,土著对生活在自己领土 20 英里以外的土著,可以说是一无所知。



第二章　仪式习俗

在安达曼人的社会里，社会通过三种不同的方式对个人的行为进行指导或制约。第一种可称为"道德习俗"(moral customs)，通过这些道德习俗，人与人之间的行为受到一些行为准则的指导，如什么是正当行为、什么是不道德行为等。这种类型的习俗在上一章已经讲过。第二种可称为"技术习俗"，土著在获取食物和制造各种必需品时，其行为方式由传统决定。指导这些行为纯属功利性，不是类似于道德准则的戒律，而是积累起来的技术知识，即如何才能获得某种物品的知识。

还有第三种习俗，与道德习俗和技术习俗都不同。举个例子，有人去世了，其亲属就会遵守一定的服丧习俗，比如用黏土涂满自己的身体。这些习俗与技术习俗的不同之处在于它们的非功利性，与道德习俗的区别在于，它们并不直接关系到人与人之间的行为结果。

所有这第三种习俗，都很难找到令人满意的名称。很多可以称为"仪式习俗"(ceremonial customs)，因而本章才以此为题。

我不敢说把社会习俗分成三种不同的类型具有很大、很深远的意义，只不过是想提出这样的划分方法，以便对安达曼人的习俗进行说明。在后面的章节将会提到，本章描述的许多习俗都有一个共同的心理基础。

关于生小孩的习俗我了解甚少，因为在岛上逗留期间，有孩子出生时我都未能到场。早期的作者在这方面留下的资料也极少。

在怀孕的后期以及孩子出生后大约一个月内，孩子的父母必须遵守一些限制性规定，尤其是不能吃某些食物。我的资讯人在这方面说法各异，不同部落之间的习惯好像略有不同。据阿卡拜尔部落的一个人说，夫妻二人不能吃儒艮、蜂蜜和甘薯，可以吃未完全长大的野猪和海龟的肉，已经长成了的野猪和海龟则不能吃。北方部落的一个人则说，女的不能吃已长成的野猪、麝猫、海龟、

儒艮、一种叫 komar 的鱼、巨蜥、蜂蜜和甘薯，而她的丈夫却可以吃这些东西，但必须小心避免吃到某些鱼类。

至于为何要遵守这些规定，土著说出了两种不同的理由。一种是说，孩子的父母要是吃了这些食物，孩子就会生病。另一种是说，孩子的父母吃了的话自己就会生病。后一种说法比较普遍。

孩子出生之前就起好了名字，从这一刻起，人们就不再用孩子父母的名字来称呼其本人了。举个例子，假如孩子选用了 Rea 这个名字，那么他的父亲就被称为 Rea aka-mai（Rea 的父亲），而不是用父亲本身的名字来称呼。孩子的母亲可以称为 Rea it-pet，其中 it-pet 是腹部的意思。这种做法一直持续到小孩出生几个星期之后，人们才恢复使用原名来称呼孩子的父母。

生孩子时，产妇由营地里年长的已婚妇女助产。产妇呆在自家的棚屋，坐在新鲜的树叶上，背靠一块木头，两腿弯起，双手抱着膝盖。唯一的助产操作，是由其中的一个助产婆对产妇的上腹施压。脐带用刀割断，这种刀以前用竹子做，现在用铁做。胎衣埋到林子里。婴儿洗干净后，用一种叫作篮蚬（Cyrena）的贝壳刮身。几天之后，婴儿被涂上一层黏土（odu）。

如果婴儿夭折，而母亲在一两年之内又怀孕的话，人们就会说是同一个孩子要出生了，并且用已死去的婴儿的名字来称呼新怀上的孩子。比如，有个妇女就曾有过三个采用同一名字的孩子，因为头两个都是出生之后不久就夭折了。土著相信这真的是同一个孩子出生了三次，认为那些年幼夭折的人就是这样转世的。

北方部落的土著相信，女人能知道自己肚子里的孩子是男是女。如果她觉得孩子在左边，就是男的，因为男人是左手持弓（典型的男性工具）。如果觉得孩子在右边，就是女的，因为女人是用右手抓鱼网。

还没孩子又想要孩子的已婚男人，当他坐在营地里的时候，就会在肩膀上挂一个čiba（背孩子用的树皮吊兜）。在图片十四中可以看到čiba 的样子以及土著如何用它来背孩子。还没孩子又想要孩子的女人，可能会抓来某些种类的小青蛙煮了吃。

北安达曼岛有个叫 Taonmuket 的地方，据说女人想怀孕的话就可以到那里去求子。那里的珊瑚礁上有许多石头，传说那些石头以前曾经都是孩子。想要孩子的女人，就在退潮时走到珊瑚礁，站在这些石头上面。人们相信，那些孩子

的灵魂当中的某一个就会进入她的身体投胎。[①]

在北安达曼岛，人们相信未出世婴儿的灵魂、绿鸠和榕树（学名为 Ficus laccifera）之间有某种联系。土著用同一个名称 Reŋko 来表示绿鸠和榕树，这种树的果实是绿鸠喜爱的食物。讲到他们的信仰时，土著有时候会这么说：未出世的孩子住在榕树上，要是小孩还没断奶就夭折了，灵魂就会回到树上去。土著的另一种说法是，当绿鸠啼叫之时，孩子的灵魂就会进入母亲的身体。榕树在某种程度上是一种禁忌。有人告诉我说，不能砍伐或者损坏这种树。不过，的的确确有土著砍伐这种树，因为他们想用树的气生根（the aerial roots）树皮来造一种纤维，再用这种纤维来做个人饰物。绿鸠倒不存在什么禁忌，可以吃。

在大多数（若非全部的话）原始的社会里，男孩长成男人、女孩长成女人时，都要举行某种仪式或者典礼。举行了礼仪，就标志着这种转变已经完成，民族学文献中普遍称之为“初入礼”（initiation ceremonies）。这个术语未必是最好的，也许还有更好的词语，但约定俗成，它已成为人们熟悉的用语了。

安达曼岛人的一生可以分成三个明显的时期，大概与童年、青春期、成人期这三个生理时期对应。第一个时期从出生到开始发育，第二个时期从青春期到结婚，第三个时期从结婚到去世。

在第一个时期里，男孩女孩都是和父母生活在一起；或者，到了这个时期的后期，和养父养母生活在一起，家中的棚屋有他们的栖身之地，有一份饭食供他们填饱肚子。女孩与父母或养父养母生活在一起，直到结婚。男孩成长完毕，成为青年男子时，就不再和父母或养父养母生活，而是住在单身汉棚屋里，直到结婚。

每个孩子，不论男女，都必须行割痕礼（scarification）。割痕手术在孩子很小的时候就开始了，此时先在身体的一小部分上进行。童年期间，每隔一段时间就划一次痕，直到整个身体都已留下疤痕。施行割痕使用的是一小片石英或者玻璃，在皮肤上割出一系列的小切口，通常的做法是在一小块皮肤上割满平行的线条或者短切口。选用的图案（如果可以称之为图案的话）完全由施行手术的人决定，施行者毫无例外是一名妇女。通常要靠近这个人才能看得见他身上

① 我无法获悉任何关于这些石头的确凿的传说，但有个土著告诉我说，Biliku 生气时，把整个世界都毁灭了（见第四章），所有的小孩都变成了这里的石头。

的疤痕。在图片十五上,可以看到一些疤痕的图案。这种情况是由于创口受到感染,形成了凸起的疤痕,因此从照片上才可以看得见。正常情况下不会形成凸疤,在照片上几乎看不清。

若问为何要这么做,土著只会回答一个理由:有的说这样会使人的外表更好看,有的说有助于小孩长得强壮。

若是女孩,初潮来临就要举行一次仪式,童年也就此结束。我下面描述的仪式是北方各部落现在采用的,但我认为南方部落的应该也很相似。女孩来了初潮,就会告诉父母,父母闻讯而泣。接着女孩必须自己走到海里沐浴一两个小时,然后回到父母的棚屋,或者到一间为这种特殊时刻搭建的棚屋,总之她不必离开营地。女孩身上所有的饰物都被除下,只剩下一条露兜树叶(Pandanus)做的缠腰带和一件čainyo叶子做的围裙。她的身体用露兜树叶做的带子妆饰起来,手臂靠肩膀的部位及手腕各系上一条;另外还有带子从肩膀下来,在胸前十字交叉伸到腰间,跨过腹部,从一侧的髂骨顶部绕到另一侧髋关节的凸出部分。这些带子系好之后,都留下一段长长的松散的尾巴垂在女孩身旁。缠腰带下还要系上一束束树叶,要么是čelmo(学名为 Tetranthera lancœfolia,是一种桂树)树叶,要么是 poramo(肉豆蔻,学名为 Myristica longifolia)树叶(如果前一种没法弄到的话)。另外还把同类的树叶铺在地上,给女孩坐。在图片十六上可以看到露兜树叶做的带子和系在女孩腰部的树叶束。

这样,女孩全身盖着树叶,必须在专门给她的那间棚屋里盘腿坐着,两手叠在一起。由于不能躺下,就在背后放一根木头或者竹子给她倚靠。要是她感到手脚麻木,可以伸展一条腿或者一根手臂,但不能同时伸展双臂或双腿。进食的时候,女孩可以松开一只手,但不能用手指来抓食物,用来吃东西的是一把čainyo木[①] 做的扦子。她 24 小时不能说话,也不能睡觉。父母和朋友坐在附近照顾她,她需要什么东西就帮她解决,并保持不让她睡着。

女孩就这样坐上三天,每天清晨都离开棚屋到海里去沐浴半个小时。三天结束后,才恢复村子里的正常生活。接下来的一个月里,每个黎明她都必须到海里沐浴。

---

① 直到近些时候,北安达曼岛的妇女还是用这种植物(尚未鉴别为哪一种)的叶子来遮挡外阴。南安达曼岛的妇女用的是子弹树(学名为 Mimusops littoralis)的叶子,北方部落最近也放弃了自己的习俗,而采用了南方的。

在仪式期间以及仪式后的一小段时间里，人们称呼或提到这个女孩时，都不说她的名字，而是说 Alebe 或 Toto。第一个词的意思搞不清楚。Toto 是露兜树的名称，妇女的腰带和仪式中使用的树叶就是从这种树得来的。举行仪式时，会给女孩起一个新名，即她的“花名”，从此刻开始直到她生下第一个孩子为止，人们称呼她或者提到她时，再也不说出她童年的名字，而是只用举行仪式时给她起的名字。给她安的名字，是当时正在开花的某种植物或者树的名。仪式举行之际，假如 Jili 花正盛，女孩就名叫 jili；假如 jeru 花正开，就叫 jeru，诸如此类。关于这些名字，本章稍后还将提到。

仪式举行之后，按土著的说法，女孩就成了 aka-ndu-kolot。仪式后一段时间里她绝不能剪头发，也不能使用红色颜料和白黏土。

土著对月经的功能有什么看法，我无法了解太多。从一个向我提供信息的土著所说的内容来推断，他们认为女孩的初潮是因为性交而引起的。男人的气息进入了她的鼻子，她就来了月经。土著认为，在女孩的这个时期里，不管是在举行仪式期间还是仪式过后的一段时间里，要是哪个男人碰到她，这个男人的手臂就会肿起来。

以后每次来月经的时候，都要求妇女对某些食物忌口。据一个阿卡拜尔土著说，在他们部落中，需要忌口的东西是猪肉、海龟、麝猫、蜂蜜和甘薯。一个阿卡泰里人在这个清单上又加上了儒艮、巨蜥，还有 komar 鱼。女人月经期间要是吃了这些东西，就会生病。这种忌口一直到女人闭经才终止。与很多原始社会不同，他们并不要求来月经的女人离开营地。

从刚才讲到的仪式一开始，女孩就进入了一个新的状态，这种状态在阿卡德鲁语中称为 aka-op(阿卡拜尔语称为 aka-yaba)。这个词的意思是说，处在这种状态中的人正受到一定的仪式限制，主要是与一些需要忌口的食物有关。

至于男孩，就没有像女孩那样明显的生理标志了，何时开始 aka-op，得由亲戚朋友来决定。在南方部落，看不到他们对此举行什么仪式。在北方部落中，有三个部落有这样的习俗，男孩通过一种仪式就进入了 aka-op 状态，仪式内容包括在他背上割疤痕。[①]

当亲戚朋友们认定某个男孩年纪已经够大，可以在背上割痕之时，就在晚

① 可惜我没有看到这种仪式举行的情景，我的资料得自土著的谈话。

上举行舞会，要男孩通宵跳舞，使之疲乏。天一破晓，就要他到海里沐浴两个钟头左右，然后坐在某个方便之处，但不是在棚屋里。男孩跪下来，身子往前弯曲，直到双肘着地为止。长者当中一人拿过一枝射野猪用的箭，用箭的利刃在男孩的背上割一系列的伤口。每道割痕都是水平的，割痕纵向分成三列，每列由 20 到 30 道割痕组成。割完之后，男孩坐直身子，背上用火烤，直到流血停止。割的过程中，以及随后的几个小时里，男孩必须保持沉默。他们并不对伤口进行什么处理来制造凸起的疤痕，但有些人背上的疤痕要比别人的明显得多。

此时男孩并不起新名字，但过了几个星期之后，他原来的名字就要弃掉不用，人们改称他为 Ejido。从这时起，男孩就成了 oko-taliŋ-kolot，这是与女孩的 aka-ndu-kolot 对应的阳性词。男孩背上割了痕，就进入 aka-op 状态，要受到一些限制，如禁食。

等他背上的伤口完全好了，又在胸前割类似的疤痕。我发现有些男人胸前并没有明显的疤痕，但在北安达曼岛，每一个男人背上都有那三列疤痕。北安达曼岛有些女人在胸前也有类似的疤痕，少数几个背上也有。女人身上的这些疤痕通常不是在举行成人仪式时割的，可能结婚几年后才割。

男孩或女孩在 aka-op 期间，部落的习俗要求他们对某些食物禁食。这方面的具体规定，部落之间各有不同，尤其是海滨居民与森林居民，差异很大。不过，大体的原则在所有的情况下都是一样的。男孩(或女孩)必须对本族人的主要食物禁食，但什么都不吃岂不饿死，因此就轮着吃。部落之间在这方面的主要差别，就在于这些禁吃食物的安排顺序上。

北安达曼岛的阿卡泰里部落是清一色的海滨居民。在 aka-op 的初期，不管是男孩还是女孩，都不能吃海龟、儒艮、海豚、komar 鱼、玳瑁龟、两种可食用的昆虫幼虫(pata 和 čokele)、巨蜥、果蝠(学名为 Pteropus)、某些鸟类(有可能是所有鸟类)、某些甲壳类动物、四种红树(kao、čimi、kabal 和 kaplo)的种实、三种食用根茎(mino、labo 和 mikulu)，还有其他多种植物食物，包括 lọitok、poroto(煮熟的不能吃，但可生吃)、bijo、čoroŋo、celet、buroŋ、bui、bakle、čo、čatali 和 kata。还得在这个清单上加上一定数量的鱼类。这个阶段以吃龟仪式结束，下面讲的就是吃龟仪式。举行这个仪式之后，就可以吃海龟(阿卡泰里部落的主要食物之一)了，不过海龟的某些部位(如内脏的脂肪)还是禁食的。很多前面要忌口的食物现在也可以吃了。而另一方面，现在要开始禁食猪肉，还有其他多种肉食和素食。

第二个阶段要举行一些小仪式,比如说,时机恰当时就吃海龟蛋。这个阶段以吃猪仪式告终,之后就又可以随便吃猪肉了。由于龟肉和猪肉是最重要的两种食物,因此与此有关的仪式占有比较重要的地位。举行吃猪仪式之后,别的食物也一个接着一个开禁,这样一直进行到小伙子结婚,婚后就可以随便吃了。对某些稍为重要的食物开禁时,比如蜂蜜、儒艮、海豚、komar 鱼等,都要举行某种小仪式。吃龟仪式和吃猪仪式是该部落比较重要的仪式。

在北安达曼岛的森林群体里,情况当然不同。他们只有在拜访海滨朋友的时候才会吃到诸如海龟、儒艮之类的海产食物。在他们当中,最重要的仪式有吃 ńyuri(小海湾里的一种鱼)仪式、吃猪仪式和吃蜜仪式。据一个阿卡博人告诉我说,节食的第一个阶段必须禁忌的食物有:内陆港湾的所有鱼类(ńyuri、burto、bari、bol、kuato)、巨蜥、乳猪、两种蛇(or-ċubi 和 uluku-ċubi)、多种素食以及蜂蜜。举行吃 ńyuri 仪式之后,上述的各种鱼类可以开禁,但必须禁食猪肉。

上面所举的例子,无须细述,已足以说明 aka-op 时期具有怎样的特点。那就是,在此期间,小伙子必须在一定的时间段内禁食所在群体的主要食物之一。禁食一段时间之后,才允许吃那种食物。开禁之时,都必须施行一定的仪式,有些食物(如野猪、海龟、蜂蜜)的开禁仪式要比其他食物的更为隆重。非主食类的食物开禁时,须由一个年纪较大的、可以自由食用这种食物的男人将食物交给小伙子,小伙子一言不发地将食物吃掉,吃完后抹上黏土(odu),仪式就算完毕。但若开禁的是猪肉和海龟,仪式就比较复杂了。吃猪、吃龟仪式在群岛的各个地区都非常相似。下面要讲的是北安达曼岛的海滨居民的做法。在这些群体中,女孩初潮来临,或者男孩被割背时,海龟及其他食物的禁食就开始了。禁食可能持续一年乃至数年,具体看情况而定,最后以吃龟仪式开禁。不论男孩女孩,吃龟仪式的内容都完全一样。

当长者认定禁食海龟的男孩开禁时机已到,就组织一次捕龟活动,捉回大量上好的海龟。选出最好的杀了做熟。小伙子坐在棚屋里,棚屋或者是他父母的,或者是他选定某个地点由朋友搭建的,或者是村子为这种仪式专门搭建的。[1]他身上所有的饰物都要除下(若是女孩,则保留一条露兜树叶做的缠腰带),坐在一种叫作海芙蓉(学名为 Hibiscus tiliaceus)的树叶上,又用同一种树叶

---

① 这种事没有任何秘密,整个仪式都是在村子里举行,谁都可以观看。

捆成一束放在交叠的两臂之下，盖着肚子，另一捆树叶放在背后，供他倚靠歇息。他必须静静地坐着，两臂交叠，双腿前伸，两个大脚趾紧靠在一起。

仪式需要选出一个主持人，这个人可能是小伙子所属群体的一位长者，或者，如果当时碰巧有一位著名的来访客人，就由这名贵宾主持。主持人挑出一些煮熟的龟肉和龟油，放在一个木碟子上，然后走到小伙子坐着的地方，亲戚朋友们也都围聚过来。主持人拿起一些龟油，先是涂在小伙子的嘴唇上，然后涂遍他的全身，与此同时，小伙子的女性亲属坐在近旁大声啼哭。小伙子全身涂满龟油之后，主持人拿过一些用烧过的氧化铁做成的红颜料涂满小伙子全身，只剩下头发不涂。然后，主持人取过一块龟油放到小伙子嘴里，喂他几口，小伙子则一言不发地吃下去。此时，亲属们又更起劲地哭起来，然后才逐渐平息。喂完之后，主持人给小伙子按摩。先是站在小伙子背后，将两手放在他肩膀上用全身的重量压上去。然后，主持人抓着小伙子肚子两边的一团肉，上下摇动，好像是要把刚才吃的东西摇下去。接下来按摩双臂，用力弯折手腕和手指，使这些关节"啪嗒"作响。双腿的按摩与此差不多，要么是用手来按摩，要么是用脚来按摩。如果是用脚，主持人就站在小伙子伸直的两腿上，踩压他两腿的肌肉。[①]主持人用手使劲地弯小伙子的脚趾关节，尽量使之"啪嗒"作响。一团黏土早已用水和好，放在一个木碟里。主持人用手挖起黏土，要么双手拿着黏土靠近小伙子然后击掌将黏土溅出，要么将黏土从手指缝里挤出来溅到小伙子身上，就这样将他从头到脚都溅满黏土。整个过程中，小伙子一动不动、一声不吭地坐着。

仪式的第一部分现在就算结束了。切成小块的龟肉与龟油盛在碟子里，摆到了小伙子身边。由于他手指不能碰到龟肉，因此给了他一把海芙蓉做的扦子。小伙子必须坐在原来的位置，两腿伸直，双臂交叠，周围摆满海芙蓉树叶。他可以松开一只手来吃东西，两腿感到麻痹的话，可以盘起腿来坐着。在 48 小时里，不能躺下，也不能说话，除了龟肉和水之外，不能吃喝任何东西。[②]仪式主持人坐在他后面，告诉他仪式结束后什么可以吃、什么不可以吃。几个男人、女人轮流坐在小伙子旁边照顾他，并且一边谈话或唱歌，使他保持醒着不瞌睡。

---

① 在南方的部落，是在年轻人的大腿上放大石块。

② 如今，土著非常喜欢喝茶，茶叶从"安达曼人之家"得来；在上述的仪式中，小伙子或姑娘不许喝茶。

第三天早上，用一种叫作 terkobito-balo 的爬虫，即百足虫（学名为 Pothos scandens），做成一条腰带和项圈，围在小伙子腰间和脖子上。到了这一天，允许他睡觉了。在同一天，或者次日清晨，小伙子到海里沐浴，洗去部分红颜料和黏土，然后再用红赭石和龟油制成的红颜料及白黏土（tọl-odu）涂身妆饰。这种妆饰是由女性亲属来做的，她们将红颜料在小伙子身上涂成带状，双耳全部涂满，白黏土抹成“之”字形图案，与红颜料的线条交替。

第四天清晨，天刚破晓，整个村子的人就都起来了。其中一位长者站在一块用来控制舞步节奏的响板旁，妇女们坐在附近。小伙子从棚屋里走出来，站到舞场中央，四五个男人围成一圈，面朝小伙子站在四周。每个男人，包括小伙子，手里都拿着一束海芙蓉树枝。要是没法弄到这种树枝，就用一种学名为 Myristica longifolia 的树枝代替。站在响板旁的男人唱起歌，用脚打着节拍，通常是打在响板上，妇女们齐声和着，手拍大腿打着节拍。歌词的内容可以是任何方面的，由歌唱者从自己的曲目中选出。当然，最好是关于捕龟方面的歌。唱第一首歌时，跳舞的人在舞场上站在原位不动，时不时举起手中的树枝，然后又落下放到膝盖上。歌唱者接着开始唱一首新歌，或者将刚才的那一首再唱一次，唱完之后，小伙子和他周围的人就开始跳舞。每个跳舞的人都弯下腰，身子几乎水平，将双手举到脖子后面，让手中的树叶贴在背上。跳舞者弯下两腿，双脚蹦离地面，节奏与响板的一致，大约是每分钟 144 拍。每蹦 8 下左右，跳舞者就将手向前、向下、向后挥动，用力舞动手中的树叶，扫着脚两边的地面，然后再放回到背上原来的位置。就这样，他们每跳 15 到 30 秒钟，暂停歇一下，然后再跳，直到小伙子筋疲力尽为止。这种舞蹈很累人，因此跳不了多久。①

然后，小伙子回到他的棚屋，恢复原来的姿势。现在，如果他想说话，就可以和朋友们说话了，想睡觉也可以。但他必须留着那两束海芙蓉树叶，还有 Pothos 树叶做的项圈和腰带。有时，土著会在下午重新跳舞。接下来的两天里，都要反复跳舞，完了之后，小伙子才恢复正常生活。在一两个星期之内，他不能摸弓箭。Pothos 树叶项圈、腰带要一直佩戴着，直到枯萎才扔掉。身上的颜料慢慢褪掉，也不再重涂，但耳朵要保持染成红色。土著认为小伙子在这几个星期里处于一种不正常的状态，朋友们一直都在细心照看他。

① 我认为这种舞蹈是想模仿海龟在水里游泳时的动作。

举行吃龟仪式时，人们会给小伙子起一个新名。但是，过后人们提到这个小伙子或者对他说话时，似乎从不用这个新名字。有个阿卡德鲁部落的年轻人，他出生时的名字是Ċop（得自一种树），他的外号，或者说第二个名字，是Komar（得自一种鱼）。举行吃龟仪式时，给他安了两个新名，一个是Ċokbi-ċiro（意思是海龟的肝），一个是Pileċar（高潮）。人们在称呼他时，从未用过这两个名字。

在北方的部落里，吃龟仪式叫作Ċokbi-jo，或者Ċokbi-kimil，或者Kimil-jo。ċokbi一词的意思是"海龟"，jo的意思是"吃"。Kimil的意思很难翻译。前缀ot-或er-的意思是"热"，如T'ot-kimil-bom，意思就是"我热"。人们认为仪式开始之后，将成年的小伙子或姑娘就进入了一种称为aka-kimil的状态。在此期间，即在仪式期间以及随后的几个月里，人们称呼、提到他或她的时候，不是直呼其名，而是称之为Kimil，因此这个词是用来称呼当事人或者用来代替其名字的。处于这种状态的人被形容为aka-kimil-kilot（举行仪式之前，小伙子为oko-taliŋ-kolot，女孩为aka-ndu-kolot）。在阿卡拜尔部落，吃龟仪式称为Yadi-gumul或Gumul-leke，其中yadi在该部落语言中的意思是"海龟"，而leke与阿卡德鲁部落的jo同义，即"吃"。人们把正在接受仪式或者最近刚刚经历过仪式的小伙子或姑娘叫作aka-gumul，在称呼或者提到这样的一个人的时候，不用其名字，而是用Guma[①]这个词。

在北方部落的海滨群体中，小伙子或姑娘经历了吃龟仪式之后，就可以自由吃龟肉（不过还不许吃龟的肝脏和内脏脂肪）和原来被禁食的某些其他食物了。另一方面，猪肉和其他一些原来可以吃的食物现在开始禁食。新的禁食期可能要持续数月或一年，甚至更长，但通常要比不许吃海龟的第一个禁食期要短。第二个禁食期以吃猪仪式结束，吃猪仪式与刚才描述过的吃龟仪式在许多方面是相似的。如果新成年的是个小伙子，必须宰一头公猪；如果是个姑娘，则必须宰一头母猪。小伙子在一个棚屋里，坐在ċelmo（学名为Tetranthera）树叶上，一名男子将猪壳拿过来，扣在小伙子的肩膀和后背上。（若是姑娘，则不必如此折腾。）然后将猪肉做熟，先用油将小伙子涂一遍，再喂他吃猪肉。接下来给他涂红赭石颜料、按摩、溅黏土，和吃龟仪式中的一样。他必须默不作声、两手交

① *Kimil*（或gumul）这个词的意思将在后面的章节谈到。

叉地坐上一天一夜，身上盖着 Tetranthera 树叶。在此期间，只能吃猪肉，而且只能用 Tetranthera 木头做的扦子来进食，手不能碰到食物。次日，他被用白黏土(to̱l-odu)和红颜料妆饰起来，并参加跳舞。舞蹈与吃龟仪式中的几乎完全一样，不同之处仅仅是海芙蓉树叶换成了 Tetranthera 树叶，舞者不是双脚跳跃，而是抬起一条腿然后跺脚。

在北方部落，上述的两个仪式是成年礼中最重要的仪式。举行吃猪仪式之后，年轻人就可以不受限制地吃猪肉以及一些原本禁食的食物了。不过，他还要禁食大量的食物，每种食物的开禁都要举行一个小仪式。举行仪式时，主持仪式的长者就拿过原来禁食的食物，先用食物涂一遍小伙子或姑娘的嘴，然后他/她再一声不吭地吃下去。这种仪式我只见到过一次，那是一名男子禁食海龟的内脏脂肪一段时间之后，首次开始吃这些食物。他 24 岁左右，已经结婚，两个主要仪式早已经举行过。蜂蜜、儒艮及其他几种食物的开禁仪式，可能比较复杂一点。禁食的食物逐一开禁，直到当事人可以自由吃任何东西为止。食物的开禁并无固定的顺序，每种食物的开禁都是随机而定。唯一要严格遵守的顺序是吃猪、吃龟这两个主要仪式的顺序，因为这是海滨居民的主要食物。

上面描述的仅仅是北安达曼岛的海滨居民(阿卡泰里、阿卡德鲁、阿卡科拉部落)的情况，森林居民举行的仪式我没法看到。关于森林居民的有关仪式，据阿卡博部落的一位老人家说，禁食开始后，男孩或女孩就不许再吃 ńyuri 鱼(学名为 plotosus sp.，亦可能是 P. arab)以及其他一些食物，但不包括猪肉。第一个开禁仪式是吃 ńyuri 鱼。即将成年的男孩或女孩坐在树叶(kibir、tare、或 ra-čiro)上，腰带的前后也都绑着捆成束的同种树叶。男孩在这个仪式中，和女孩一样，都绑着露兜叶子做的腰带。新成年的男孩或女孩盘腿而坐，主持人给他/她喂食 ńyuri 鱼。仪式只持续一天就完事。仪式中没有专门的舞蹈，不过在仪式结束时新成年者要用白黏土妆饰，参加一场普通舞蹈。该仪式举行之后，年轻人必须禁食猪肉和其他一些食物。开禁时的吃猪仪式总共要持续三四天，其中新成年者有一个晚上不许睡觉。采用的树叶与第一个(吃鱼)仪式的一样。这些森林群体的第三个重要仪式是吃蜜仪式。举行仪式时，新成年者盘腿坐着，肩膀和胸脯被涂上蜂蜜，然后由主持人喂食。

有个人告诉我说，在阿卡契德部落吃猪仪式先于吃龟仪式。不过，关于该部落这些仪式，我得不到可靠的资料。

阿卡拜尔部落向我提供信息的只有来自海滨群体的土著，据他们说，禁食期开始后，不许吃的食物有海龟、蜂蜜、海龟蛋、甘薯，以及多种水果和种实。禁食期将持续三四年，然后举行吃龟仪式，从土著的说法来看，仪式的内容与前面描述过的北方部落相似。举行该仪式之后，新成年者不能吃儒艮、海豚及多种鱼。举行吃龟仪式数月之后，要举行一个吃海龟蛋的小仪式，吃蛋时要保持沉默，吃完后要跳舞。再过一段时间，举行吃猪肝油的仪式。然后，有机会时，新成年者逐一开禁儒艮、蜂蜜及其他禁食的食物。除了儒艮和蜂蜜这样的重要食物之外，其他食物的开禁仪式都不复杂。

E. H. 马恩先生对阿卡拜尔部落的此类仪式已有描述，看起来与北方部落的仪式基本相似。但他没有将 aryoto（海滨居民）与 eremtaga（森林居民）的仪式区分开来。他说，禁食期（aka-yaba）分为三个阶段，第一阶段以 yadi-gumul（吃龟仪式）结束，第二阶段以 aja-gumul（吃蜜仪式）结束，第三阶段以 reg-jiri-gumul（吃猪肝油仪式）结束。

由于未能目睹吃蜜仪式，我只好冒昧将马恩先生对这种仪式的描写复述如下，仪式是在阿卡拜尔部落举行的：

> 蜂蜜准备开禁时，就按集合的人数，在指定的日子里将一定数量的蜂巢采回来。aka-yab 位于人群中间，酋长或者其他长者拿着包在树叶里的一个大蜂巢走向他，用一把竹刀或者铁刀喂这个新成年人一口蜂蜜之后，就把剩下的交给他，让他在那儿默不作声地吞食。但他并不是以平常的方法来吃，因为他不能用手指将蜂巢掰成小块，只能像熊那样，将蜂巢举到嘴边，用牙齿和嘴唇去啃，这是仪式的基本要求之一。吃饱之后，他将剩下的蜂巢包好，留以后吃。接着酋长拿起另一个蜂巢给年轻人涂蜜：在他头顶上挤出蜂蜜，蜂蜜往下滴流时，将蜂蜜涂抹他的身体。仪式进行到此，要中断一下去洗个澡，除去身上所有的蜂蜜的痕迹，否则惹蚁上身，麻烦就大了。除了要保持沉默，以及在今后禁食 reg-jiri（猪肝油）之外，小伙子就不受什么特别的限制了，可以尽情吃喝、睡觉。次日早晨，小伙子用一种学名

为 Alpinia 的树(土著称之为jini)[1]的树叶将自己装扮起来,然后,在朋友的陪同下,走到海里(若他是个 eremtaga,则走进小海湾里)水齐腰深的地方,拇指相扣,将尽可能多的水泼到自己身上和旁观者身上,偶尔还将脑袋扎入水中。他们认为这是对抗蛇类的护身咒或者驱邪的法术,旁观者嘴里喊着"o̱to-pedike, kinig wara-jobo lo̱tike"(去给你自己泼水,不然 Wara-jobo[2]就会进入你的身体)。因为他们相信,要不是经历这个泼水活动,这种蛇就会通过某种途径进入他们的胃,要了他们性命。在 aja-gumul(吃蜜仪式)上,两性之间的差别仅仅在于,妇女生第一个小孩之前不能举行这种仪式;而且此后的每次怀孕都要求禁食蜂蜜;还有,主持妇女吃蜜仪式的也是酋长或一个长者(最好是亲属),而不是妇女。[3]

现在,我们可以来看看与逝世和葬礼有关的仪式习俗了。在安达曼群岛的所有部落中,疾病和死亡都被认为是森林和海里的幽灵作祟造成的。个中缘由,下一章将会谈到。

一有人去世,死讯很快就传遍整个营地,所有妇女都聚集到尸体周围坐下来号啕大哭,直到筋疲力尽为止。然后,妇女们退下来,轮到男人们围上来哭。接下来,群体的所有成人都开始用普通黏土调成的涂料涂身,均匀地抹到四肢和身上。这种黏土,阿卡德鲁部落称之为 odu,阿卡拜尔部落称之为 og。死者的近亲和朋友还将一些黏土抹到头上。

几个妇女,通常(但不一定)是死者的亲属,将死者身上的饰物摘下,给死者剃头并化妆身体。这种化妆红白相间,白的是白黏土画的细线条,红的是红颜料画的条纹。从死者的一个耳朵经过上唇到另一个耳朵,用红颜料画上一道,双耳也涂成红色。死者越受人敬重,这次最后的化妆就做得越细心。

如此化妆之后,就可以举行葬礼了。土著将死者的双腿双臂曲起来,让膝

---

① 选择这种树,是因为它与采蜂蜜的活动有关;蜜蜂极讨厌这种树的汁液,采蜂巢时,把树汁抹在身上,就可以拿着蜂巢安然逃脱,不被蜂蜇。(马恩先生注)

② 应当是 Ophiophagus elaps。(马恩先生注)[这是原文提供的学名,译者暂时找不到对应的中文。根据英文资料,是指"印度东部的一种毒蛇,以别的蛇类为食。据说是毒蛇中体型最大、最致命的一种"。——译注]

③ Man, *op. cit.* p. 133.

盖顶着下巴，双拳靠着两颊。将一个 Cyrena 贝壳（如今，有时候是一把钢刀）放在死者握紧的手中。尸体用一张睡席裹起来，上面摆一些叫作 kobo（阿卡德鲁语）的大张棕榈叶，整个儿打成一个包，用绳子捆好。在所有的绳子都捆好之前，亲属轻拍死者的脸，作最后的告别。

然后，男性亲属和朋友就向选作墓地的地点出发，其中一人背着死尸。如果墓地可以乘独木舟抵达，他们就会毫不犹豫地乘独木舟去。从目前了解到的情况来看，由谁来负责葬礼并没有什么规定。一般来说，首先轮到的是兄弟、父亲、儿子或丈夫等亲属，女人不参加下葬。处理尸体有两种方式，一种是在地上挖墓穴埋葬，一种是在树上搭葬台停放。后一种形式被认为是更体面的葬礼，只有那些正当年的男女死了才被采用。土葬的话，同一个墓穴不会重复使用，不过新的墓穴倒可以挖在靠近旧墓穴的地方。土著说，要是搭台树葬，同一棵树可以重复使用多次，但是这种说法没有机会证实。一般来说，墓地并不固定，只要离营地有一段距离，任何方便之处都可以用作墓地。不过，的确也有些地点比较常用。我目睹过一次葬礼，下葬地点离营地约一英里左右，人们是乘独木舟去的，同在那个地方，已经有五六个坟墓了。

如果是土葬，就挖一个三四英尺深的坑，挖土用的是扁斧和掘棒，有时用一个木碟舀土。尸体放到坑里，然后割断绑着的绳子。尸体是稍微侧着摆放的，脸朝着东方。我问了一些土著为什么要朝这个方向，回答说，若不遵守这个习俗，太阳就不升起，世界就会一片黑暗。尸体头下垫着一个木枕，两侧各垫着一根木头。有时候在墓里放些死者曾经佩戴过的物品，如腰带、项链。然后就填土，所有在场的人都一起动手。在坟边点燃一堆火，还用竹筒或鹦鹉螺盛上水留给死者。有时候，如果死者是个男人，还会把他的弓、箭放在坟上。在阿卡泰里部落，代替弓箭的是鱼叉和叉索，并且还在坟墓靠近尸体右手的地方立一根竹子做的鱼叉杆。也是在这个部落，通常还在坟头附近挂一束加工过的约尔巴纤维（Anadendron paniculatum），那是用来做细绳用的。葬礼方面的习俗，不同部落之间可能稍有差异，有时同一个部落中不同的死者也有不同葬礼。

如果是树葬，就用木棍在树上搭一个平台，离地面 12 英尺左右，尸体放在上面，朝东侧卧。水、火摆在树下。马恩先生说，土著在举行树葬时，会小心避免选用果树，或者用来制作独木舟、弓以及其他工具的树。关于这一点，我问了一些土著，他们回答说并非如此，只要适用，不管树有没有其他用途，都可以用

来葬人。我在群岛逗留期间一次树葬也没有见过，因此无法真正证实这种说法。有时候，树葬采用的是榕树(Ficus laccifera)，即我们已经知道的那种与新生儿灵魂有联系的树。在海边，据说红海榄(Rhizophora)、红茄苳(Bruguiera)等红树被用来进行树葬。

不管是土葬还是树葬，葬礼完成后，人们将一种羽状饰物系到坟墓附近的树枝、灌木或者他们为此竖起的木棍上。这种羽状饰物是用棕榈叶柄撕碎做成的，这种棕榈叶柄阿卡德鲁部落称为 koro，阿卡拜尔部落称为 ara。据说，这么做是为了向那些无意中走近的人提醒此处埋有死人。他们还将坟墓周围一小段距离内的小灌木清理掉。

然后这些人就返回营地。他们去举行葬礼时，营地里的妇女忙着收拾财物。营地入口挂上了 koro 做的羽状饰物，告诉那些碰巧前来的访客已有人去世。然后土著们就撤离营地，搬到别的设营地点居住，直到丧期结束，如果他们愿意回去，就可以回到原来的村子。丧期结束之前，没有人会再走近坟墓。

如果是很年幼的儿童死了，葬礼则不一样。并非整个营地的人都服丧，只有孩子的父母和少数几个亲属围着尸体哭。尸体的头被剃干净，身体也像成人的那样妆饰好，然后弯起四肢，用棕榈叶(Licuala)包好。将棚屋里火灶清理掉，坟坑就在火灶原来所在的地上挖成。将小孩的尸体放进去埋好，再把火灶移回原地，设在坟上。小孩的父母不仅不撤离营地，而且似乎还有义务留在营地里，直到挖起骨骸为止，至少，在小孩死后也要在营地里停留几个星期。土著说，要是母亲走了的话，那小孩会哭着要吃母亲的奶。这是北方部落的习俗。提到南方部落时，马恩先生说，死婴也是埋在火灶下，母亲从乳房挤出一些乳汁，盛在一个贝壳里，将贝壳放在坟边，然后整个营地的人都撤走。但是，有几个来自南方部落(阿卡拜尔等)的资讯人告诉我说，如果死的是婴儿，人们并不撤离营地，这与马恩先生的说法相矛盾。由于没有机会亲眼目睹来检验这一点，这个疑问只好留下来了。在北方部落，要是较大的孩子死了，尸体会埋在营地之外，但土著无论如何也不会撤离营地。不过，死者所属的棚屋可能要拆掉，在不远处再建一个新的。只有成人死了，人们才会离弃营地。

把死婴葬在火灶底下，是因为人们相信，死婴的灵魂可以重新进入母体而再生。死了婴儿的母亲不离开营地，似乎也是出于这个原因。

倘若某人在出访时死了，其葬礼与平常的一般无二，死讯及下葬的地点则

通知其亲属。陌生人死了或者被土著杀了，直接埋掉而不举行什么仪式，或者是扔进海里。以前，北方部落的土著在处理这种尸体时，常常将之肢解，用火烧掉。土著说，烧掉之后，死人的“血”和“油”就升上天，这样才能清除死人对活人的所有危险。被烧掉的人的血，在落日时可从天上看到。如果两个群体作战打死了人，而死者的尸体又留在敌方，那么尸体也是以这种方式处理掉。要是死者的朋友能把尸体取回，就以平常的方式埋葬。值得一提的是，这种把敌人尸体用火烧掉的习俗，可能是造成人们认为安达曼人是食人族的真正原因。当有水手冒险登陆这些岛屿(过去肯定经常有人这么做)被杀，幸存者看到同伴的尸体被肢解放到火上烤，就会马上断定他们看到的是一场食人宴，我们想一下就不难明白。不管怎么说，毫无疑问的是，自从 1858 年这些岛屿被殖民者占领以来，当地居民一直没有吃过人；设想一下，倘若他们曾有这种习俗，却又一下子放弃，这根本讲不通。

如果可能的话，葬礼会在死者去世的当天就举行。要是不得不推迟到次日，营地所有的人都会彻夜不眠。亲属坐在尸体周围，时而啼哭一下，部分男人在黑夜里轮流唱歌。据土著说，这样做是为了不让那些弄死了这个人的幽灵靠近，从而防止它们伤害更多的人。要是正当盛年的男子或妇女暴病身亡，其亲戚朋友常常会勃然大怒，而他们发泄怒气有不同的方式。由于认为是幽灵取了自己朋友的性命，男人会对这些幽灵高声威胁、咒骂，还可能操起弓，将箭朝着各个方向乱射一气，或者以其他方式表达愤怒。一次，阿卡拜尔部落的一个村子有人去世，死者的亲属砍倒了一棵椰树，以表达心中的悲痛。

死者的近亲——父母、成年儿女、配偶、兄弟姐妹——将服丧数月。如果死的是幼儿，只有孩子的父母才服丧。服丧的基本行为有：(1)使用黏土(odu)涂身；(2)禁食某些食物，禁舞，禁用白黏土(tọl)和红颜料。上面说过，群体中有成人去世的话，营地里的每一个成人都要用黏土涂满全身，但黏土在两三天里就渐渐磨掉或者被水冲掉，土著并不重新抹上。近亲则将这种黏土涂层保留数周，不断重新涂抹。黏土是均匀地涂抹到身体上，并不像在其他场合那样画成图案。亲属们还将这种黏土在头上裹一层，其他人则不必。给丈夫戴孝的寡妇会将整个脑袋裹上一层厚厚的黏土，并时不时地往上抹新的黏土。戴孝级别较低者，按习俗只在额头上敷一层黏土。服丧数周或数月之后，死者的近亲不再往身体上涂黏土了，只在额上保留一道，如图片九、十、十七所示。

他们使用的这种黏土,北方部落的语言称之为 odu,而戴孝者则称为 aka-odu;阿卡毕语称这种黏土为 og,称戴孝者为 aka-og。

服丧期间,要小心避免提到死者的名字,谁也不能说。如果必须提及死者,就用"埋在大石头边上的那个"、"搁在无花果树上的那个"等短语来说,或者用下葬地点的名称来表示。若死者名字本身与其他事物有关,则以这个名字提及相关事物就不算犯禁。比如,若某死者的名字得自一种学名为 Mucuna(藜豆)的树名,土语叫 Buio,那么在说到这种植物时,并不需要讳避这个名字。再有,若另有还在世的一个人与死者名字相同,则提到在世者时,亦无须讳避该名。他们的习俗是,除非绝对必要,否则一定不能提及死者,而且即使提及死者,也万万不可直呼其名。服丧期过后,才可以重新用名字提起死者。

在服丧期间,称呼或提及死者的某个近亲时,也始终不能使用其名字。为此,他们有一些词语,可以代替讳避的名字作为称呼语。比如,阿卡德鲁语就有一个词叫 Bolok,意思是"孤儿",用来称呼刚失去父亲或母亲的人。该部落语言中还有一个词叫 Ropuc,指的是有兄弟或姐妹去世的人。服丧期结束后,服丧者的原名才恢复使用。

服丧期间,习俗禁止死者的近亲跳舞和使用红颜料、白黏土。此处所说的白黏土,阿卡德鲁语称为 tol 或 tol-odu,阿卡拜尔语称为 tala-og,土著在庆典场合(如大型舞会)用来妆饰身体。还有,服丧者必须禁食某些食物。不同的地区,禁食的食物也不一样。不过通行的惯例是,海滨居民不得吃海龟,森林居民不得吃猪肉。其他禁食的食物还有儒艮、某些鱼类(如阿卡德鲁部落的 komar 鱼),一些地区还禁食甘薯和蜂蜜。

很难搞清楚服丧期具体有多长。根据情况的不同,服丧期的长短也有很大变化。但在任何情况下,服丧期都必须足够长,让肌肉从骨骸上腐烂剥离为止。服丧期结束时要做的事情有:(1)挖起死者的骨骸;(2)举行一个舞会,所有服丧者都参加。骨骸通常是由举行葬礼的男人挖起,他们给自己抹上黏土,然后向坟墓或葬树出发,从地里挖起或从树上取下骨骸,哭泣一番,然后拿到大海或小海湾里洗干净,再带回营地。妇女们在营地里迎接骸骨,又哭一回。土著用红颜料和白黏土将头骨和下颚骨妆饰起来,并且用装饰性的网带分别系好,以便能够挂在脖子上。此外,还经常往上添加做成串的象牙贝(Dentalium)或其他贝壳做成的饰物。土著会将已故亲属的头骨和下颚骨保存很久,并挂在胸前或背

后。图片十八显示的照片中,一个妇女正挂着已故的姐姐的头骨。这些遗物,像土著的其他财物一样,可以出借或交换,从一个人传到另一个人,直到后来,拥有头骨的人根本不知道那头骨是谁的。死者的其他骨头也被保存起来,四肢的骨头通常涂上红颜料和白黏土,放在棚屋的屋顶上,这些骨头不像头骨和下颚骨那么受人珍视,常常遗失。因此,每个营地都必然有许多头骨和下颚骨,而相比之下四肢的骨头却比较少见。其他部位的骨头被做成一串一串的骨链,手、脚等的骨头是原样串起来的,肋骨和椎骨则被加工成大小适当的小段,再一截截的串起来。这些骨头用线系在一条长绳上,做成一串之后,常常配上石槲兰(Dendrobium)的黄色干皮及贝壳进行妆饰。整条骨链再用红颜料涂一遍。土著佩戴这种骨链,用来防治疾病。比如,某个男人头痛,就会将一串骨头绑在头上。每个营地都几乎是不停地使用这种骨链,每个男女都必定拥有一两条。死者的骨头由其女性亲属做成骨链,然后作为礼品送人。

在北安达曼岛,婴儿头骨的保存方法是用一个刚刚够大的篮子装起来,篮子顶部的开口比篮身小,头骨装进去之后,再把篮口结好,头骨就掉不出来,只有解开篮子的边缘才能取出。马恩先生说,除非是出游或开展捕鱼等活动时需要临时装起来,否则土著不会将儿童的头骨装在篮子里,而是用细绳严严实实的捆住,以免受损。[1]这种说法,只与南安达曼岛和中安达曼岛诸部落的情况相符。

临近收回死者骨骸的时候,要举行一个特别的仪式,叫作"卸黏土"或"落泪"仪式,其目的是解除服丧者原来要遵守的种种限制。仪式在营地人多的傍晚时分举行。服丧的男男女女将额头上的 odu 黏土清除掉,用红颜料和白黏土把自己打扮起来,打扮的方式和前面描述的跳舞时的一样。他们还把自己的或者借来的种种饰物,包括用露兜树叶做的饰物或者用象牙贝编结的饰物,统统佩戴起来。营地的所有成员都聚集到舞场之后,服丧者当中的一名男子站到响板旁边,唱起歌来。歌曲尽管可能是专门为这个场合而谱成的,但在任何方面都不会提及死者,只是讲述打猎、做独木舟或其他活动,与平常的歌曲一般无异。不参加服丧的妇女坐在歌者周围,开始合唱。歌声渐起,服丧的男男女女就开始跳舞。舞蹈没有什么特别之处,与其他任何一场舞蹈没有两样。跳了一

① Man, *op. cit.* p.143。

小会,服丧者在舞场的一端坐下,他们的朋友则开始大声哭喊。到场的每个人都加入这种恸哭之中,直到累了为止。然后服丧者站起来,重新跳舞。过了一段时间,妇女们退下来,加入到合唱队里面,男人们则继续跳舞(在场的其他男性也加入舞蹈),直到疲乏为止。此时,往往已是天将破晓了。仪式过后,服丧者就可以自由地吃那些在举行仪式之前禁食的食物,并且可以自由使用红颜料、白黏土,以及参加所有的舞蹈和其他庆典活动了。

从前面的描述中可以看到,安达曼人有许多与食物有关的习俗。一生之中,每个人都必须在某时禁食某些食物。有亲属去世的服丧者受到禁食的限制,新生儿的父母在婴儿出生之前、之后的一小段时期里也受到禁食的限制。妇女来了月经,就不能吃某些东西。所有生病的人都要受到节食的限制。不过最重要的,是每个男孩女孩在青春期里受到的限制。正如我们所见到的那样,在人生的这个时期,安达曼人要求新成年者禁食他们最主要的食物,禁食时间有长有短。

马恩先生说:"每个安达曼人,不论男女,终生都要禁食某一种(或不止一种)鱼或动物;大多数情况下,禁食的食物都是在这个人童年期间,其母亲察觉到(或者以为是)造成其功能紊乱的那种食物;到了懂事的年纪,大人就向他/她解释这种情况,说清事情的前因后果,然后有关个人就认为那种特定的肉食是自己的 yat-tub,并且小心避开它。假如无论吃什么食物对自己都没有什么不良影响,那么这个幸运儿就有权选择自己的 yat-tub,选的时候当然很精明了,往往会选一些引不起胃口的鱼,如鲨鱼或鳐鱼,即便不吃也不觉得是在自我克制。"[①]

尽管再三询问南、北安达曼岛的土著,我还是无法证实马恩先生的观察记录。如果大人发觉小孩吃了某种食物会身体不适,就会教他/她从此要永远避开那种食物,这倒没错,但并非每个人都必须禁食某些食物。很多人告诉我说,除了在特殊情况下受到限制之外,他们没有上述的那种限制,想吃什么就吃什么。其次,值得一提的是,鳐鱼甚至鲨鱼也并非像马恩先生所说的那样引不起胃口,鳐鱼和鲨鱼的肝脏是土著颇为喜爱的美味。

我好几次注意到,人们离开自己所在的岛区之后,就会不吃某些食物。例

---

① Man, *op. cit*. p. 354. 马恩先生还加了一个注,说"人们相信,谁要是犯下了吃自己 yat-tub 的罪行,Puluga 神将会严厉地惩罚他,不是让他的皮脱落(wainyake),就是让他头发变白并且活剥他的皮"。关于 Puluga 神,见后面第三、第四章。

如，一个北安达曼岛的土著就告诉我说，他和我到南安达曼岛的时候是不会吃儒艮的。另一个人说，虽然他在家的时候会吃 komar 鱼，但到了陌生的地方，如布莱尔港的殖民地，就不吃了，因为担心吃了会生病。

在北安达曼岛有人告诉我说，当人们捕获儒艮并大吃一顿之后，不管是要出去捕鱼还是打猎，都得等所有的肉都吃完并过了几个小时之后才能离开营地。据土著称，若不如此，丛林和海里的幽灵就会嗅到他们，被他们身上散发的食物味道吸引过来，使他们生病。因此，他们会留在营地里，直到把儒艮吃光，在确实饥饿难耐、不得不出去寻找食物之前，不会冒险出门。我相信，南安达曼岛的土著也遵循同样的习俗。

在此还可以说一下别的与食物有关的习俗。土著若要杀海龟，只能采用一种方法。[1]必须把海龟翻过来头朝大海躺在地上，然后用一个木扦子从它的眼眶捅进大脑。土著说，要是用任何其他方法杀死海龟，龟肉就是“坏的”，不能吃。

烹饪龟肉，只能用海芙蓉树做柴火。

野猪是在奔跑过程中被杀死的，不必再举行什么仪式，但把野猪解成块却必须采用一种特殊的方法。先把内脏取出，将猪脚在关节处切断。然后用树叶把腹腔填满，而且必须采用某些特定的树叶。猪整个儿放在火堆上烤熟，然后才解成块。倘若猪体不是采用这种传统的方法来卸成块，土著就会认为猪肉是“坏的”，不愿意吃。

还有许多与素食有关的信仰，下一章将会讲到。

在本章描述的几个仪式中可以注意到，亲戚朋友的哭泣是仪式的一个重要部分。男孩或女孩行成年礼之时，女性亲属过来，在吃龟仪式上对他/她哭。服丧期末，朋友们在舞会上对服丧者哭，或者与服丧者一起哭。结婚时，亲戚朋友对着新郎新娘哭。有人去世了，下葬前亲戚朋友围着遗体哭，收骨骸时又围着遗骨哭一回。在所有情况下，土著都是真哭。不论男女，坐下来一哭，那可是撕心裂肺、泪流成河。有一次我要求土著演示一下他们是怎么哭的，有两三个人坐下来，马上就当真落泪哭了起来。这种哭实际上是一种仪式。朋友或亲戚分开几个星期或更长时间之后，两人见面时是这样相互问候的：一人坐在另一人的大腿上，彼此搂着脖子，号啕大哭两三分钟，直到大家都累了为止。兄弟、父

---

① 海龟用鱼叉活捉，捉到之后还可以活好几天，然后再杀了吃。

子、母子、母女、夫妻之间都是采取这样的方式来问候。夫妻见面时，是男的坐在老婆的大腿上。两个朋友告别时，其中一人把对方的手举到自己嘴边，轻轻拍打自己的嘴巴。

本章已提到许多与人名有关的习俗，现在将这些分散的资料拢起来，整体概括一下，也许有用。

每一个安达曼人在出生前都被安上一个名，我们可以称之为胎名（birth-name）。妇女一旦意识到自己已经怀孕，就和丈夫开始考虑给小孩起名。孩子的名字由父母选定，但往往要考虑亲戚朋友的建议。用某人的名字给小孩起名，被看作是一种恭维。有时候，一个人会要求孩子的父母以他的名字给孩子起名，这种要求一般不会受到拒绝，就算曾经有人拒绝过，也极罕见。当然，出生之前安的名字不管对男孩还是女孩都适用，安达曼人的名字并无男女之别。通用的名字非常多，不过有些名字在某个特定时期和某些地方会更流行一些。因此，碰巧的时候会有好几个人的名字相同，男女都有这种情况。

这些通用的名字，每一个都有其含义，不过，要想让土著自己充分、精确地解释名字的意思，并非什么时候都那么容易。[①]有些名字的来源还比较明显，很多是树木、鱼类或其他动物的名称，甚至是绳子、席子等物体的名称。下面是几例北安达曼岛人的用名：

Buio	一种植物，长着可食用的豆
Bol	海芙蓉
Ċop	一种树，产可食用的坚果
Kọnmo	薯蓣
Ċokbi	海龟
Maro	蜂蜜
Meo	石头
Ċeo	刀
Bani	金莺（黄鹂）

① 在 *Notes on the Languages of the South Andaman Group of Tribes* 第70页，M. V. 波特曼先生列出了一个南安达曼岛人使用的名字清单。不过，该书给出的名字来源的准确性很值得怀疑。

有许多名字无法弄清其来源，而且土著也常常说法不一。这类名字，在北安达曼岛有(名字的意思为土著所说)：

Kea	睡觉时翻身的人
Boiċo	摔跤手
Elpe	来又去
Kijeri	来回踱步的人
Nimi	抓把柄的人

小孩出生一段时间之后，土著就给他安个绰号。土著一生中任何时候都可以起绰号，有些人可能会在不同的时期被安好几个。土著不时创造出新的绰号，但人们通常会在一些公认的名字中选用一个。北安达曼岛一些公认的绰号有：

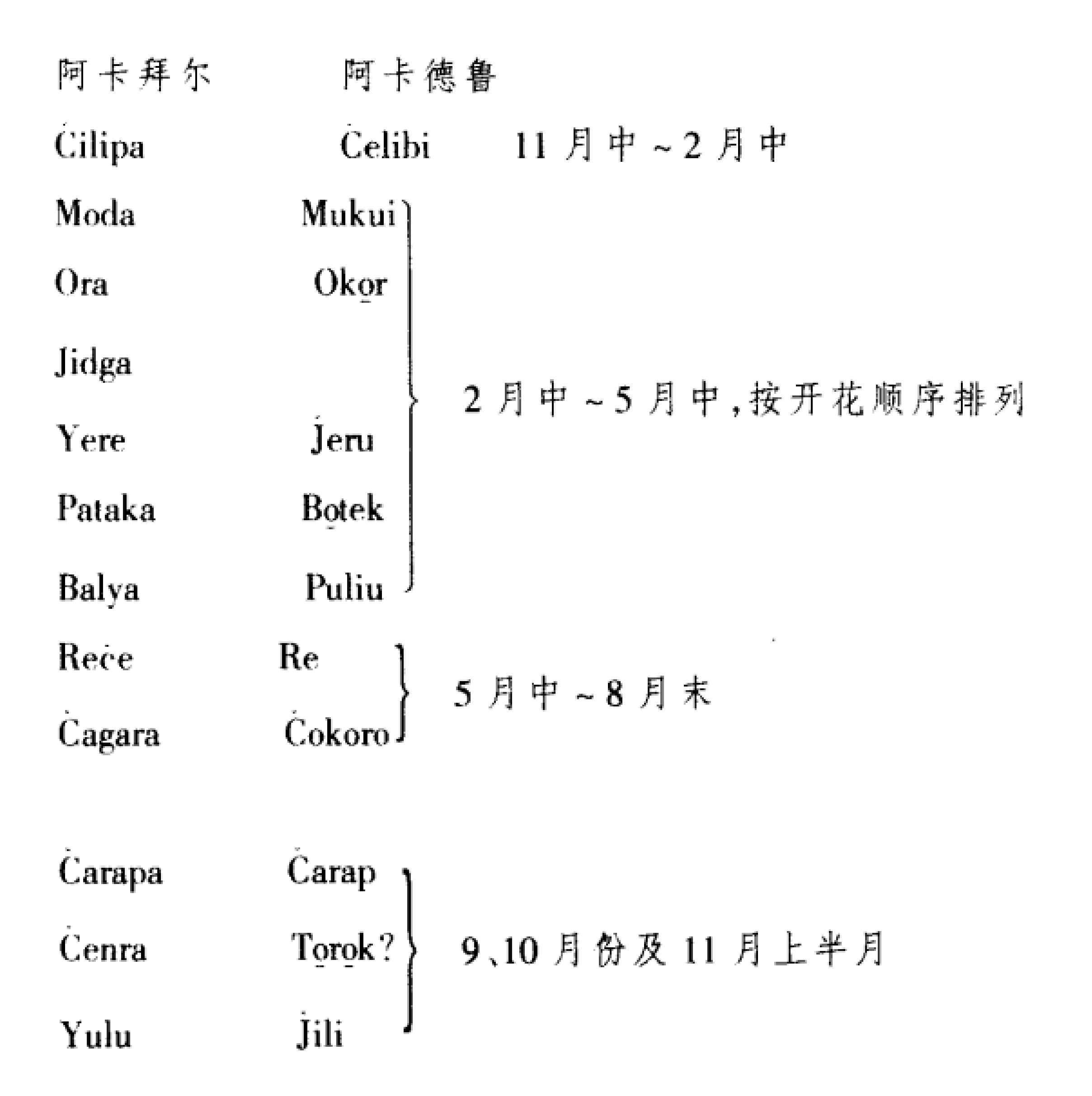
Ra-t'ot-betċ	猪毛
Renya-ċope	大包裹，或许多财物
Poiċo-tomo	苹婆树(poiċo)的木头(字面意思为树肉)
Lau-tei	幽灵血
Luremo	绳子
Remu-toi	铁片
Ċokbi-ċiro	海龟肝
Tarenjek	恼火

人们称呼童年时期的男孩女孩时，既用其胎名，也用绰号。

女孩到了青春期，就会得到一个新名字。这种名字数量有限，每一个都是某种树木或植物的名称，给女孩取的名，是她来第一次月经时开花的树名或植物名。

安达曼群岛终年鲜花不断，此花才谢，彼花已开。土著用开花的植物来描述一年中的各个时期，各个季节的典型植物，都开着当地蜜蜂前往采蜜的花朵。

每一种花有与众不同的芳香，使得对应的蜂蜜都有与众不同的香味。下面给出的是阿卡拜尔语和阿卡德鲁语的花名：



阿卡拜尔	阿卡德鲁	
Ċilipa	Ċelibi	11月中～2月中
Moda	Mukui	2月中～5月中，按开花顺序排列
Ora	Oko̱r	
Jidga		
Yere	J̇eru	
Pataka	Bo̱tek	
Balya	Puliu	
Reċe	Re	5月中～8月末
Ċagara	Ċokoro	
Ċarapa	Ċarap	9、10月份及11月上半月
Ċenra	To̱ro̱k?	
Yulu	J̇ili	

女孩有了“花名”之后，胎名和绰号就完全作废了。除花名之外，人们称呼她时不会采用其他名字，这种情形一直延续到女孩结婚。确切地说，一名妇女的花名使用期是从青春期开始，到她的第一个孩子出生为止。如今，一些没有小孩的妇女，结婚几年后花名也会弃掉不用。比如，一名妇女出生前被起名为Kaba（得自一种名为kabal的红树），一直到青春期之前，人们都是用这个名字称呼她；接下来她被叫作J̇ili（其花名），直到她生了第一个小孩；生了第一个孩子之后，人们又叫她Kaba，不再用J̇ili来称呼她了。有个妇女出生时的名字是Ele（闪电），这个名字一直用到青春期，然后人们就叫她Bo̱tek。我认识她时，她已结婚三年左右，但还没有孩子。有几个较年轻的人称呼她为Ele，但年纪较大的人还是叫她Bo̱tek。要是她怀了孩子的话，花名Bo̱tek就会弃掉不用，比她小、比她大的人都会叫她Ele。

至于男孩,则没有像女孩花名那样的名字,胎名和绰号从出生一直用到去世。在青春期,小伙子必须经历一定的成人仪式,本章已描述过。在吃龟仪式上,小伙子得到一个新名字,是个绰号,但人们称呼他或提起他时,却从来不用。他在吃猪仪式上还可能会得到一个新名,不过对此我不大肯定。虽然女孩也像男孩那样要经历同样的仪式,但是我没有搞清楚她们在这种时候是否也起新的名字。

土著在提及某人,或者互相称呼时,可以自由使用对方的名字。年长者提到或者称呼年纪比自己小的人时,总是直呼其名。而当年幼者对年纪比自己大的人说话时,习惯的礼貌做法是使用一个称呼用语,可以直接使用,也可以加在被称呼者的名字前面,如 Maia Buio,Mimi Kaba 等。土著说自己的名字时大多是吞吞吐吐,要是谁问他:"你叫什么名字呀?"他常常会叫旁边的人来回答。然而,除了某些特殊场合以外,要土著说出别人的名字,他可一点也不犹豫。

在某些情况下,人的名字要暂时讳避。亲属去世后,在服丧期间,不管是称呼还是提起戴孝者,都不使用戴孝者的名字,可以用几个词来取而代之。土著称丧父母者为 Bolok,称丧兄弟姐妹者为 Ropuć。孩子出生前后的一小段时间里,不得提起孩子父母的名字。人们称呼或提起新婚夫妇时,也不使用他们的名字,若这对夫妇的名字分别为 A、B,则称 A 为"B 的丈夫",称 B 为"A 的妻子",这样就皆大欢喜。每个男孩女孩都必须经历成年礼,行礼期间要避免使用新成人的名字。比如,在吃龟仪式或吃猪仪式的几天时间以及仪式后的几个星期里,人们从不用名字来称呼或提起行礼的男孩女孩,而是用 Kimil 来表示。在女孩青春期到来时举行的仪式中以及随后的几个星期里,人们称呼或提起她时既不用其胎名也不用其花名,而是叫她 Toto。在北方部落中,男孩背上割了割痕,这表明他已不再是小孩,此后的几个星期里要避免使用他的名字,要称之为 Ejido。

有人去世后,在为期数月的服丧期里,土著都不提死者的名字。

本章的前面部分已几次提到土著身上的黏土和颜料妆饰。在大安达曼岛,用来涂饰身体的东西有三种:(1)一种普通黏土,分成灰色、黄色和粉红色几种,阿卡德鲁部落称之为 odu,阿卡拜尔部落称之为 og;(2)一种细腻的白黏土,比普通黏土稀有、珍贵,阿卡德鲁部落称之为 tol 或 tol-odu,阿卡拜尔部落称之为 tala-og;(3)一种红色颜料,用烧过的氧化铁和动物脂肪或植物油混合而成,阿卡德鲁

部落称之为 keyip，阿卡拜尔部落称之为 koiob。

普通黏土(odu)的使用方式有三种。某人有亲属去世，就用这种黏土涂满全身，并在头上裹一层。为去世亲属服丧的人在阿卡德鲁部落中叫作 aka-odu，在阿卡拜尔部落中叫作 aka-og，这些称呼就是得自这种习俗。如上文所述，在成人仪式的某个阶段也用到这种黏土，在吃龟仪式和吃猪仪式上黏土被溅到新成人身上。这种黏土的第三种用法，也是最为普遍的用法，是用来妆饰男人女人的身体。在身上涂成的各种图案叫 era-puli(阿卡德鲁语)，常常是由妇女做成，妇女之间彼此化妆，还给男性亲属化妆。黏土在木碟或贝壳里加水和成，然后用手指涂到身上。尽管有些图案样式称得上是常用的，但他们采用的图案花样几乎是变化无穷。每个妇女都力争做出比别人新颖的图案设计，而好的新花样立即为他人仿效。在北安达曼岛的一个营地里，我观察了这类图案设计的"时尚"的形成、发展和最终消失的过程。

图案的设计有两种方法，二者取一。在有些情况下，可以用手指在身体上涂绘，先在黑皮肤表面画好白色(或灰色)的线条然后再用黏土描一遍。图片十一展示了这种图案，画在一个男人的背上。另一种同样普遍采用的方法是，将身体的某个部位均匀涂满黏土，然后用手指或鱼骨、小竹片将黏土刮去，露出皮肤形成黑色的线条。图片九和图片十展示了两种这样的图案，并不引人注目。图案基本上是对称的，身体左右两边以同样的方式进行处理，这已成为习惯的做法。但在少数情况下，身体两边的图案也有不一样的，我就见过一个男人半边身子画上了图案，另一半却没有。黏土画可以覆盖躯干、四肢，只留出手脚不涂，也可以只画在躯干的前面和后面，或者仅仅画在前面。脸通常要画上，而且图案画得要比身上的仔细得多。

男人每天打猎归来，就画这些图案，总是在饭前或饭后画。

要是问某个男人他身上画的是什么图案，他就会说出刚吃下的食物名称，作为回答。吃了海龟的人会说他身上画的是čokbi-t'era-puli，海龟图案；要是吃的是猪肉，他就会说那是 ra-t'era-puli，野猪图案。然而，在与特定食物有关的图案的使用上，并没有严格的统一性。整个营地吃过海龟之后，从男男女女身上看到的，却是许多不同而且(显然)不相关的图案。即使经过仔细的观察，我还是觉得无法区分一个吃了海龟的人与另一个吃了猪肉的人身上的图案。有一种，或者说一组密切相关的图案，看起来像是按龟壳上的图案画的。但土著吃

过海龟之后画的另外一些图案，在我看来却与我所称的这种海龟图案没有任何联系。在土著吃了猪肉之后画的一些图案中，我注意到他们往往在背后和胸前画成竖直的线条或带状，这可能与野猪背上的纵纹有关。

专用的图案我只发现了两种。一种是叫作 kimil-t'ẹra-puli，只画在处于 aka-kimil 状态的人身上，即刚刚经历过某种成年礼的人身上。这种图案，可在图片十一中的一个男人身上（左数第二个）看到。另一种专用的图案叫作 toto-t'ẹra-puli（露兜树图案），我认为是用来给举行过初潮仪式的女孩化妆的。

那种在阿卡德鲁语中叫作 tọl-odu 的优质白黏土与上述普通黏土的用法是不一样的，使用的场合也不同。用这种白黏土来妆饰身体的时候，土著总是习惯画成一种图案。这种图案在阿卡德鲁语中叫作 ọr-čubi- t'ẹra-bat，得自一种蛇的名字ọr-čubi。A-Pučikwar 语则称为 wara-čupi- l'ar-par，指的完全是同一种图案。马恩先生提供的这种图案的阿卡拜尔语名称为jobo-tartaŋa，得自蛇的统称jobo。这种图案或许可以称为"蛇图"，图片十二展示了一个用它来饰身的男人，在图片十三中也可以看到一个男人头上同样画着这种类型的图案。这种图案由"之"字形线条组成。黏土先用水和好，画的时候，用拇指和食指拈起一点，拇指动一下，让食指的指甲缝填满黏土，然后用食指的指尖涂到皮肤上，留下短而细的黏土画线。画出的线段长度等于指头的宽度，多条线段连起来就形成了一条"之"字线。然后接着画第二条，不是与第一条平行，而是与之相对，两条线一起组成一排菱形。以同样的方式，再加上第三条线，有时候还有第四条。如图片十二所示，这种图案的线条沿着胸前、手臂、腿的正面延伸下来，背后和腿的后面同样画有，脸上也用这种图案妆饰。绘画这些图案由妇女来完成，根据需要为丈夫进行这种化妆是妻子的职责。

至于土著为何要这样打扮，他们给出的唯一理由是这样可以使他们"好看"。在大型的舞会上，许多表演者都是这样化妆。两个或更多的地方群体聚会跳舞时，往往如此。本章已经提到过某些特殊场合，按习俗要采用"蛇图"。场合之一是服丧期末；服丧期间，则禁止服丧者使用这种妆饰。新郎新娘婚后同样要用这种图案来妆饰。在成年礼中，举行吃龟、吃猪仪式的舞蹈之前，行礼的小伙子或姑娘也是如此打扮一番。还有，尸体下葬之前也要画上这种图案。

在上述的所有情况下，整个身体都要进行妆饰。在典礼气氛不是很重的场合中，比如在平常的舞会上，营地里并没有重要的来访客人，那么男人常常只是

在脸上用白黏土化妆，如图片十三所示。

第三种体绘材料是红颜料，有两种不同的使用方式。谁要是病了，身上的某个部位通常就会涂红颜料。感冒、咳嗽的话，涂在胸前和脖子上；发烧的话，涂在上唇。如果可以把红颜料的这些用法称作治病的话，那么，除了用来治病之外，红颜料还用在仪式上，与白黏土结合起来使用，在白黏土画成的蛇形图案的线条之间涂上红颜料。死者下葬前，尸体就是以这种方式来化妆的；还有其他仪式场合，如服丧期末举行的舞蹈、成人仪式中的舞蹈等，也采用这种化妆。

安达曼岛人各种场合佩戴的饰物，大多具有仪式或巫术的用途。男人佩戴的物品中，算得上具有实用价值的只有绳腰带和线项圈。腰带有时是条不加妆饰的绳子，有时则用石槲兰（学名为 Dendrobium）的黄色树皮点缀一下。腰带可起到容器的作用，土著用它来携带扁斧、鱼、根茎，甚至弓箭。男人身上永远都佩戴着这种腰带。线项圈只不过是简简单单的一条细线系在脖子上，可以用来挂小刀和扦子。刀子以前用竹片做成，现在则用废铁做成。用一条短绳或粗线将刀子和槟榔木做的扦子绑在一起，再把刀子或扦子塞到脖子后面的项圈里，这两样工具就稳稳当当地挂在那儿，在丛林里奔跑的时候不易丢失，而要用的时候一伸手就可以拿到。项圈还可以用来携带蜂蜡（土著经常要用到蜂蜡），用法是将一小团蜂蜡绑在项圈线的一端。

通常，土著男子在日常生活中只佩戴一条腰带，或者是腰带加项圈。到布莱尔港殖民地来的土著，欧洲官员要求他们挂上一块布条以遮住生殖器。现在，无论何时，只要是到欧洲人附近，土著都必须围上一条这样的腰布，已成为一条规矩。不过，这是现代习俗，旧时男人一丝不挂照样通行无阻，就像现在小安达曼岛上的居民一样。为了说明在这方面土著受到外界思想的影响有多大，不妨讲一下：如今，许多年轻人，尤其是那些在布莱尔港长大的，认为暴露生殖器是件非常下流的事。

在举行仪式的时候，比如，在服丧期末的舞蹈上或大型的舞会上，男人就会戴上许多饰物。在这种场合上，常用的服饰包括腰带、项圈、手镯，以及用象牙贝编结而成的吊带。在图片五中可以看到这种腰带和项圈，图片九中的妇女佩戴着一条这样的吊带。男人可以用的另一种服饰包括一套露兜树叶做的饰物（腰带、头冠、手镯和吊带），外加象牙贝和其他贝壳作点缀，其中，在图片十二可看到这种吊带。

出于巫术的目的，土著还佩戴一些其他物品，其中首要的是人骨做成的链子，为了防病治病而佩戴。骨头绑在一段绳子上，通常还用贝壳或石槲兰树皮妆饰一下。这种骨链最常用来做头冠、项链或腰带，但也可以做吊带和手镯。动物的骨头，如野猪骨、海龟骨、儒艮骨，等等，也可以加工成骨链，做法和人骨链完全一样，这些饰物深受土著喜爱。

有许多饰物，比如各种贝壳、红树种子做成的项链，并非仅仅在举行仪式的时候佩戴，平常照样佩戴，而且与人骨链不同，它们并没有什么明显的巫术用途。如今，土著可以从布莱尔港获得珠子做饰物。

妇女的日常服饰与男人的不一样，每个成年妇女或女孩都围着至少一条露兜树叶做的腰带。但有一种腰带，已婚妇女要一直围着，未婚姑娘则不能围；另一种腰带是只有未婚姑娘才能围。南方部落的妇女在腰带前面围着层层相叠的子弹树树叶束，以遮掩外阴。按北方部落以前的习俗，妇女围着一条类似的围裙，用一种土著称之为čainyo的植物叶子做成，围裙上还佩戴着用弄散的棕榈叶柄(koro)做成的穗子。近些年里，北方部落在这方面已放弃了自己的习俗，转而采纳了南方部落的习俗。

妇女也经常在脖子上戴一条项圈，与男人戴的相似，但她们并不用来携带小刀，因为这并非妇女戴项圈的目的。妇女更常见的是佩戴某种项链。现在，她们可以从布莱尔港殖民地获得珠子，用珠子串成的项链深得土著妇女喜爱。以前，项链采用各种贝壳做成，如象牙贝(学名为 Dentalium octogonum)。

除了男人佩戴绳腰带、女人佩戴露兜树叶腰带和树叶围裙之外，男女佩戴的饰物没有其他区别。在舞会或其他仪式的场合上，前面描述过的男人佩戴的饰物，女人也可以佩戴。她们还佩戴人骨或动物骨头做成的骨链，佩戴方式与男人的相同。

有一样物品似乎具有纯粹的实用目的，即用来背孩子的吊兜(阿卡德鲁语称为čiba)。但它似乎也具有仪式方面的用途。在我看过的一个成人仪式上，主持人在仪式过程中，肩膀上挂着一个这种吊兜。

本章前面有好几处已讲到过安达曼岛人的舞蹈。对土著来说，舞蹈既是一种娱乐，又是一种仪式。服丧期是以一场舞蹈结束的，所有的服丧者都参加这场舞蹈。后文还将讲到，过去发生战斗时，战前通常要跳一场舞。两个敌对的地方群体媾和所举行的仪式，也是舞蹈。

在成年礼中，吃猪、吃龟仪式都有专门的舞蹈，前面已有描述。除了这些专门舞蹈以及后文将说到的媾和舞蹈之外，任何一个部落都只有一种舞蹈。也就是说，服丧期末的舞蹈，或者出发前往袭击敌人之前的舞蹈，与土著们白天猎有所获、晚餐丰盛时纵情欢乐的舞蹈，基本上完全相同。

除了与某种仪式有关的舞蹈之外，其他舞蹈都在晚饭之后进行。村子中央的空地由妇女和年轻小伙子打扫干净，舞蹈就在空地上进行。为了提供亮光，土著会生起一两个火堆，并在适当的位置摆上小堆的松香。舞跳起来之后，还得不时添加柴火。舞场一端的附近放有一块响板，由一名男子负责用脚在上面打节拍。响板是一块木头，形状有点像一个大盾牌，用坚硬的印度吉纳树(Pterocarpus)做成，在图片六中可以见到一个。合唱的妇女在响板后面，或者它的近侧，坐成一排，双腿前伸，面向舞场。打算跳舞的男人在舞场四周，或坐或站。

所有都准备好之后，自愿唱第一首歌的人站到响板那里，开始唱歌。唱到合唱之处，妇女们加入，与之合唱，与此同时，每个妇女都是两腿在脚踝处交叉，用手拍打两腿形成的空腔来打节拍。歌手继续唱下去，一边领着她们合唱，一边用脚敲打响板打着歌曲的节拍。合唱一开始，跳舞者就起舞。每个舞者的舞步都相同，但他们几乎从不尝试摆什么造型。歌手和合唱队累了之后，歌声就停止了，但歌手仍站在响板旁，继续为舞者打节拍。同一首歌要重复唱几遍，歌手可能会唱好几首歌，而且每一首都要重复几遍，唱累了，另一个人才上前顶替。时间较长的舞会，歌手接续上场，歌舞不断，有时可持续五六个钟头。

上面描述的情形，在大安达曼岛的所有部落都是如此，但在北安达曼岛的四个部落之间，以及中安达曼岛、南安达曼岛的部落之间，则有所不同。

在北安达曼岛，先由歌手自己唱一遍歌，然后由合唱队重复三四遍。在南安达曼岛，每首歌——如果我们可以称其为歌的话——由韵词和叠句组成。歌手唱一遍韵词和叠句，然后由合唱队将叠句部分重复无数次。

在南方部落的舞蹈中，每个舞者都是左右脚交替着跳。用右脚跳时，第一个动作是右脚轻跳一下，然后左脚抬起再放下来，向后刮地，然后右脚再跳一下。这三个动作的时间占歌曲的两个拍子，循环反复直到右腿疲乏，舞者才把动作改成左脚跳，右脚刮地，再左脚跳。动作的节拍如下所示，上一行是舞蹈的节奏，下一行是歌曲的节拍，即响板和妇女们拍腿打出的节拍。

或

舞者上半身稍往前倾，两腿在膝盖处弯曲，胸部内敛。手掌和手臂的动作有好几种，其中最常见的一种是双臂前伸，与肩膀持平，两手的拇指和食指互扣。当某个人想歇一下但又不想终止跳舞时，他就交替抬起脚跟来打拍子。跳舞的时候，舞者在某一地点上停留一小会儿，然后，继续以同样的舞步，沿着舞场的圆周移动一两码的距离。时不时可以看到某个舞者停止舞步，从舞场的一个位置小跑到另一个位置，但依然能够保持与歌曲同拍。

北方部落现在已采纳了与南方部落相同的舞蹈，不过以前南北的舞蹈则略有不同。北方部落稍微注重舞蹈造型，舞者大部分时候是围成一圈运动，有的朝一个方向，有的朝另一个方向。他们的舞步如下：右脚迈出一步，右脚起跳，左脚迈出一步，左脚起跳，右脚刮地，再左脚起跳。节奏如下：

右 右 左 右 左 左 右 左

谱中的下一行表示响板发出的节拍。

有的北方舞者在跳舞时偶尔会插进南方部落的有规则舞步。有时会从平常的舞步转变到一种叫作 ko̱i 的舞步，两脚交替跺地并向后划。他们还可能会引进其他一些细微的舞步变化。

在北方、南方两种舞蹈中，任何时候，每个跳舞的人往哪个方向移动、选用什么样的舞步，都是随他自己喜欢。但不管舞者如何地彼此独立，所有人都与音乐节拍严格保持一致。

通常，妇女并不参加平常的晚间舞蹈，只是以合唱的方式参与娱乐。在某些场合，如服丧期结束，确实要跳舞时，她们的舞步也与男人的不一样。南方部落的妇女跳舞时，屈膝站在某个地点，脚跟随着音乐的节拍交替离地，臀部形成一种轻轻的摇摆运动。在一个地点略跳片刻，就移动几步到一个新位置，移动时每个动作都顺着音乐的节拍，然后重复同样的舞蹈动作。双臂随着舞蹈的节奏晃动，要不就是两手握拳交叉抱在胸前。

北方部落的女性舞蹈是从男性舞蹈改编过来的。跳的时候，舞者踩着规则的拍子穿过舞场，但每到第三步时，她就怪模怪样地轻蹦一下，有点像行鞠躬礼。舞步的节奏如下：

左　右　左　右　左　右

左、右分别指左脚、右脚，重音符表示蹦，或者说鞠躬。舞者不时就会在某个地点上停止不前，两脚交替向后划地，膝盖保持弯曲，双手一齐摆动。

如上所述，安达曼人平常的舞蹈必定有歌曲陪伴，而所唱的每一首歌，目的亦都在于伴舞。每个男人都自己编歌，（在跳舞时）从来不唱别人编的歌。他们没有什么传统歌曲。妇女偶尔也编歌，但除了合唱之外，我从来没有听到妇女在土著跳舞时独唱过。

每个男人都会编歌，男孩子还小的时候就开始练习编歌的艺术了。男人在削独木舟或者做长弓或者划舟时，就编他的歌，反复轻声地自唱自听，直到自己满意为止。然后，他就等待公开演唱的时机，即舞会了。跳舞之前，他把合唱部分细心教给一两个女性亲属，好让她们能够领妇女们唱。歌唱一遍之后，如果成功的话，他就重复唱几遍，之后这首歌就成为其保留曲目之一。年纪稍大一点的人都有自己的曲目，随时准备演唱。要是歌曲不成功，合唱队和跳舞的人不喜欢，作曲者就放弃，不会再唱下去。在编歌方面，有些人比别人在行，得到人们的公认。

所有歌曲的内容都与日常的事物有关，如打猎、修独木舟等。一首歌重要的不是歌词的意义，而是它的音，即节奏和旋律。有一首阿卡拜尔部落的歌比较典型，歌词的译文为："Pọio，Mam Golat 之子，想知道我何时做好独木舟。他每天都来［看］，因此我赶呀赶，尽快做好让船儿下水。"另有一首，也是这方面的内容："树节用扁斧太难削，会使斧刃变钝。砍这些树节我是多么的卖力。"在此，歌手指的是削独木舟。波特曼先生提供了大量的土著歌曲，[1]歌词附有英文译文，读者可以参考一下，以作进一步的了解。

[1] Potman, *Notes on the Languages of the South Andaman Group of Tribes*, p. 166—188.

据土著说，在他们以前的习俗中，出发作战之前要跳一次舞。但并没有什么专门的战斗舞，战士们只是一起跳刚才描述过的那种平常舞蹈。打算参加袭敌行动的人，即强壮的成年男子，用红颜料和白黏土将自己化妆一番，戴上露兜树叶做的饰物或用贝壳网结起来的饰物。每个人都在手中握着，或在腰带、头饰上挂着桂树（学名为 Tetranthera）撕碎做成的羽状饰物，这种树在阿卡德鲁部落中叫čelmo，在阿卡毕部落中叫 uj。制作这种羽状饰物时，是拿一小段这种树的木头（通常是一枝破旧的打猪箭），用昔勒尼贝（Cyrena shell）将木头撕碎，撕的时候小心翼翼，木纤维一条都不弄断。然后，用一根线或木纤维将一端绑住。露兜树也用来做类似的羽状饰物，手握、佩戴的方式都差不多。

突袭队从村子里出发时，每个人都在背后的腰带上塞一束撕碎的桂木做的羽状饰物。他们还用这种撕碎的木头来擦弓，说是这样可以使自己的弓箭射得准、敌人的射得糟。

如果某人在两个村子的战斗中，或者在私人争吵中杀死了另一个人，就离开村子，自己到丛林里去住。他必须在丛林里呆上好几个星期，甚至几个月。他的妻子以及一两个朋友可能会去和他一起过，或者去探望他，照顾他一下。在几周内，杀人者必须严格遵守一些禁忌。他不得拿弓、箭，不得自己吃东西或触摸食物，只能是靠妻子或朋友喂食；脖子和上唇必须保持涂成红色，并在腰带前后和项链后边佩戴桂树木羽状饰物。人们认为，要是他违反了这些规定中的任何一条，他杀死的人的鬼魂就会使他生病。几个星期之后，杀人者要举行某种洁身仪式，先用白黏土（to̤l-odu）擦手，然后再用红颜料擦，擦完之后洗净双手，就可以用手自己吃东西、拿弓箭了。但羽状饰物他还要继续佩戴一年左右。

在北安达曼岛，两个敌对的地方群体媾和时，要举行一种仪式，南安达曼岛的群体可能也是如此。两个群体同意终止争吵、结为朋友之后，就着手为仪式作准备。双方定好举行仪式的日期，仪式就在发动最后一次袭击的群体的领土上进行。该群体在村子里将舞场准备好，横贯舞场立起一道叫作 koro-čop 的东西，其做法是竖起一排木桩，木桩上绑着长长的硬藤条，藤条上悬着撕碎的棕榈叶束（koro），在图片十九中可以看到这种东西的结构。营地的妇女们一直在守望，看对方来了没有。一知道对方已走近营地，妇女们就在舞场的一端坐下，男人们则在用棕榈叶妆饰好的藤条前站好位，每个人都是背靠 koro-čop，两手张开放在它的上面，谁都不带武器。

本地的群体是进行了最后一次敌对行动的一方，我们或许可以称来访者为宽恕方。来访者跳着舞朝营地走过来，舞步与平时的舞蹈一样；本地的妇女用手拍打大腿，打着节拍。有人告诉我说，来访者是带着武器的，但当我要求土著表演这种舞蹈时，跳舞者并不携带武器。来访者朝着那些站在 koro-čop 处的人跳过去，然后，从站着的人之间来回穿梭，弯下脑袋从悬挂的藤条底下穿过，整个过程始终跳着舞。跳舞者对在 koro-čop 处站着的人做出威胁的动作，不时发出尖叫声。在 koro-čop 处的人一声不吭、一动不动地站着，土著认为他们应该表现得毫无惧色。

这样跳了一小段时间之后，跳舞一方的首领走向站在 koro 一端的那个人，从前面抓住他的肩膀，按着舞蹈的节拍使劲上下跳跃，将抓住的人使劲摇晃一番。接下来这个首领又去摇第二个站着的人，而下一个跳舞的则跟上，将对方站立的第一个人同样也摇一遍。他们一直这样做下去，直到每一个跳舞的人都把每一个站着的人"摇"过一轮为止。然后，跳舞者又钻过 koro，以同样的方式在背后摇将敌人摇一轮。再跳一会儿之后，跳舞的男人就退下，到来访的妇女上场跳舞，方式与刚才男人跳的一样，每个女人都将对方群体的男人猛摇一通。

女人跳完舞之后，双方的男女都坐下来一起痛哭。

两个团体一起搭营共住几天，在打猎和舞蹈中共度时光。与平常群体之间的聚会那样，双方要互赠礼物。两个群体的男人彼此互换长弓。



第三章　宗教及巫术信仰

安达曼人相信世上存在着一类超自然物(supernatural beings),我打算用“精灵”(spirit)这个词来表示。这些精灵的本地名字,在南安达曼岛叫 lau、lao 或 yau,在北安达曼岛叫ċauga。尽管精灵统称为 lau 或ċauga,但还要分成好几类。比如,一类是在丛林里出没的精灵,北安达曼岛的土著称之为 Ti-miku Lau,得自 ti-miku 一词,意思是森林,更确切地说是“土地”(安达曼人所知道的唯一一块陆地,即他们的岛屿,尽为森林所覆盖)。阿卡拜尔部落管这种森林精灵叫Ẹrem Ċauga,其中ẹrem 的意思与北方的 ti-miku 同义。在北安达曼岛,Ti-miku Lau 常常被叫作 Bido Teċ Lau,即菖蒲叶精灵,其中 bido 是菖蒲(学名为 Calamus tigrinus)[1]的名称。这种藤长有硬刺护身,在丛林的一些地带形成密不透风的灌木林。土著声称精灵在这些灌木丛中出没,因此得名。

还有别的精灵住在海里。虽然 Lao 或Ċauga 作统称时包括这些海里的精灵,但大海精灵还是有其专门的名称,北安达曼岛的土著称之为J̇urua,阿卡拜尔部落称之为J̇uruwin。J̇urua 与 Ti-miku Lau 本性相同,不同之处仅在于J̇urua 住在水里,Ti-miku Lau 住在林间。

南安达曼岛的土著还提到另一类住在空中的精灵,叫作 Mọrua 或 Mọrowin。

安达曼人相信不论男女,死后都会变成精灵,即 Lau 或Ċauga。肉身腐烂掉之后挖起来的骨头,北安达曼岛的土著称之为 Lau tọi,其中 tọi 即“骨头”。头骨叫 Lau t'ẹr-ċo,得自表示“头”的ẹr-ċo 一词。阿卡拜尔部落也使用类似的词,死人的骨头称为Ċauga ta(精灵骨头)。

安达曼人会讲传奇故事,讲的是神话祖先的种种事迹,下一章将有描述。由于安达曼人不管是谁死了,都会变成 Lau,因此这个词当然也包括这些祖先在

---

① 一种藤属爬生棕榈,具有坚韧、柔软的茎,可用作藤制品,主要生长在亚洲热带地区。——译注

内。土著通常用 Lau t'e̱r-kuro 来表示已逝世的祖先，以区别于最近去世的人。其中的e̱r-kuro 是"大"的意思，用来表示人的社会地位之重要。正如在部落中占有显著地位的人称为"大"人物(e̱r-kuro)一样，安达曼人传奇故事中的祖先也称为"大"精灵。阿卡拜尔部落也用一个类似的词Čauga tabaŋa，以区分祖先和普通人的精灵。

安达曼人把他们在布莱尔港殖民地见到的印度和缅甸土著，也叫作 Lau 或 Čauga。Aka Jeru 部落称这个刑事港殖民地为 Lau-t'ara-nyu，字面的意思就是"精灵的村庄"。如今，土著并不用 Lau 或Čauga 来称呼欧洲人，北安达曼岛的土著一般用印度斯坦语"sahib"(先生)[①]来称呼。北安达曼岛的土著告诉我说，以前(1875 年之前)他们也是用 Lau 来指欧洲人的，并不将他们与其他浅肤色外族人区分开来。自从土著与刑事殖民地打交道之后，才有必要区分欧洲人和亚洲人(如印度土著)。

但安达曼人并不用 Lau 这个词来表示与他们同人种的外族人。我认为，他们也不会用这个词来表示其他的黑色人种，如非洲黑人。我给土著看了马来半岛塞曼人，还有非洲和新几内亚土著的照片，他们无一例外地称照片中的人为爪拉瓦，而这个词是大安达曼岛的部落称呼小安达曼岛土著的用语。不过，他们却称玻利尼西亚人为 Lau。

在数百年间，安达曼人看到浅肤色的人乘船到达他们的海岸已习以为常，有欧洲人，有来自印度、缅甸、马来的土著，偶尔还有中国人。他们把这些外族人叫作 Lau，显然是以为这些外族来访者来自另一个世界，即他们传说中的精灵世界。[②] 这些"精灵"所穿的衣服，土著称之为 Lau ot-ǰulu，其中 ot-ǰulu 的意思是"冷"。

土著认为森林和海里的精灵通常是看不见的，但传说有人见过，有时还将他们的外表描述一番。不同的土著对精灵外表的描述也大不一样。最常见的说法是，精灵的皮肤是浅色的或白色的。(安达曼人的词汇中，并没有将白色、浅灰色或者某种浅颜色区分开来的词。)但有一个人说，森林精灵是黑色的(或

---

① 殖民时代印度人对欧洲男子的敬称。——译注

② 在许多原始部落中都有类似的习俗。比如，澳大利亚许多地区的土著就用死人精灵的名称来称呼白人。

深色的），大海精灵是白色的（或浅色的）。好几次有人告诉我说，精灵长着长长的头发和胡子（通常安达曼人不长胡子，而且他们的头发由于拳曲，长得从来都不是很长），手脚异常地长，身体却很小。虽然土著对森林或大海精灵的描述出入比较大，但显然都倾向于把精灵和奇形怪状、丑陋不堪、令人恐惧联系起来。土著普遍相信一点，即森林和大海精灵身上都带着光，有几个男女声称自己见过这种光。

当问到森林和大海精灵从哪里来时，土著一致认为它们是死人的鬼魂。

森林精灵住在森林中的一个（或几个）村子里。土著相信，谁要是独自一人在丛林里迷了路，就是被精灵掳走了。向我提供信息的土著说，人被抓住后倘若表露出一点恐惧，精灵就会杀死他；但若被俘者面无惧色，精灵就会把他带到精灵村里，留他住一段时间，然后再放他回去与人们团聚。有过这种历险经历的人，在余生中就被赋予了施行法术的能力，本人不时就会去拜访一下他的精灵朋友。土著向我说过这样的一个人，说他几年前刚刚去世。此君曾经不定期地离开村子，独自进入丛林游荡，在森林里逗留几个小时，有时候会达一两天之久。每次回来，他的样子都很怪异，佩戴着撕碎的棕榈叶（koro）做成的饰物，并且声称那是精灵放到他身上的。

除了已经和精灵结交朋友、已具有巫术力量的人之外，其他任何人若与森林、大海精灵或者死人的鬼魂接触都是危险的。土著认为，所有的疾病以及病死都是精灵所致。人在丛林之中或海边迷路了，无形的精灵就会袭击他，使他生病，而且可能会要他的命。独自一人更容易受到精灵的袭击，因此，离开村子的时候，最好是结伴而行。精灵自己很少贸然闯进村里，尽管它们会在村子周围游荡，尤其是在晚上。精灵晚上比白天危险。

土著相信，许多物品具有某种力量，能把精灵阻挡在一定距离之外，从而保护人类免遭疾病的侵袭。这些物品当中最重要的几种为火、弓箭、人骨、蜂蜜和红颜料。晚间离开棚屋的土著，哪怕只有十几步远，也总要拿着一根燃着的柴火进行防卫，以抵御附近游荡的精灵。如果夜晚比较黑，除了柴火之外还要拿一个火把。

安达曼人从不在晚上吹口哨，因为他们相信口哨的声音会招引精灵过来。而另一方面，他们又相信唱歌可以把精灵赶跑。

土著认为，在自己家园附近的树林和水上出没的精灵，没有那些在陌生地

方出没的精灵危险。一个阿卡泰里部落的土著和我到拉特兰岛去，患了感冒，就要求我允许他回到自己的家乡去。他解释说：拉特兰岛的精灵憎恨（姑且这么说吧）他，要是呆下去，他就会病得很重，而且可能会没命；而另一方面，家乡的精灵则对他友好，一旦回到它们当中他就会很快康复。

土著还相信精灵吃死人肉，森林精灵吃葬在陆地上的，Jurua 则吞食淹死的或在海里失踪的。

马恩先生关于森林和大海精灵的记述有一个重大错误，在此有必要指出。他所写的好像只有一个Erem Cauga（森林精灵）、一个Juruwin（大海精灵），实际上这两个名称指的并非单个精灵，而是指一类超自然物，每一种的数量都是无穷的。下面是马恩先生的记述：

> Erem-cauga-la，"林间的恶鬼，和他的老婆Cana Badgi-lola 生了无数后代。老婆、女儿及幼儿呆在家里，他和长大的儿子在森林里游荡，每人左腿上都绑着一个点燃的火把。哪个倒霉蛋在黑暗中没有防御措施而与之相遇，就会受到Erem-cauga-la 戕害。他一般会让受害者生病，或者用看不见的弓箭使受害者内创致死。如果他们杀人得手，料想就会吃掉生人肉。""至于Juruwin，大海的恶鬼，土著说他也是看不见的，和老婆孩子住在海里。有人淹死或葬在海里，老婆孩子就会帮他一起吞食尸体。他的主要食物是鱼类，但为了换换口味，看到有土著在海岸边或者港湾边捕鱼，偶尔也会攻击人。他使用的武器是矛，谁要是在水上或者从水上归来的时候，腹部绞痛或者任何其他疾病突然发作，据说就是因为被 Juruwin 矛'扎'了。他在水下有多处住所，而且还有能在海下航行的船；有时带着一张渔网，用来装抓获的猎物，人类和鱼类一块儿装。"[①]

波特曼先生则将 Juruwin 正确地译为"the spirits of the sea"（大海精灵），"spirits"（精灵）用的是复数而不是单数。[②]

本章后面还将进一步讨论安达曼人的精灵信仰，现在有必要研究一下另一

---

① Man, *op. cit.* pp. 158, 159.

② Portman, *Notes on the Languages*, etc. p. 183.

种完全不同的存在物。

安达曼人将自然现象(如太阳和月亮)拟人化,说成是他们熟悉的东西。说到安达曼人关于这些事物的信仰,在详细叙述我们所了解到的情况之前,有必要提醒读者注意这些信仰的一个特征:不同的信息提供者的陈述,甚至是同一个人的不同陈述,常常是自相矛盾的。例如,土著有时候说,闪电是个人;有时候又说,闪电是一个叫作 Biliku 的神话人物扔过天空的火把。这两种说法,以任何的逻辑来想都是不能同时成立的,但却出自一个人之口,而且说话的人对两种说法显然都深信不疑。我举出这样自相矛盾的说法,在下面将会看到,所以事先指出颇为重要。

关于太阳和月亮,在所有部落中最常见的说法是,太阳是月亮的妻子,星星是他们的儿女。在北安达曼岛月亮叫 Maia Dula(阿卡泰里部落)或 Maia Ċirikli(阿卡德鲁部落),太阳叫 Mimi Diu,他们的儿女星星,较大的叫Ċatlo,较小的叫 Katań。Ċatlo 是一种甲虫的名称,这种甲虫身上有美丽图案;Katań 则是一种普通蝴蝶的名称。土著并不认识单个的星星或星座。

同样也是在这些部落,有另一种说法是,月亮(Dula)是女的,她的丈夫名叫 Maia Tok,而太阳(Diu 或 Tọrodiu)是男的。

阿卡德鲁部落的土著相信,月亮(Maia Ċirikli)只要愿意,就可以变成一头野猪下到地上,吃野猪平常吃的东西。有这样一个传说:有一次月亮变成了野猪到地上吃一种叫ċuei 的果实,一个名叫 Maia Ċoinyop 的男子在森林里遇到了月亮,以为那是野猪,就射了一箭;结果Ċirikli(月亮)操刀杀死了倒霉的Ċoinyop,割下他的脑袋扔了,躯干则带到天上吃掉。

在阿普泰可瓦部落,最常见的说法是,月亮(Puki)是男的,太阳(Puto)是他的妻子。同样也是在这个部落,另一种说法却说月亮是女的,她是一个叫 Tomo 的神的妻子。Tomo 在某种程度上似乎可以看作是太阳。比如,有个人就说,送来好天气的是 Tomo,每天送来白昼的也是 Tomo。Tomo 在天上居住的地方,永远是白天,总是好天气。当土著死了,灵魂就到天上和 Tomo 住在一起。在下一章我们将会看到,从一些传说来看,Tomo 是安达曼人的始祖。

但另一种说法是,月亮是 Tomo 用乳白色的石头做出来的,月亮在天空的运转也是 Tomo 以某种方式控制的。

关于月亮,南、北安达曼岛所有部落都相信一点,即日落之后不久、月亮升

起来时，倘若有什么火光或者明亮的光线，他就会很生气。在这种时候，土著都很小心地将他们的火堆盖起来，让火堆焖烧而不生出火焰。马恩先生也提到这种习俗："在第三个季节的头几个晚上，当 Maia Ogar(月亮先生)升起来时，由于害怕惹恼了他，土著都保持沉默，停下手中的活——甚至走路的也会停下来——并且几乎把所有的光或燃着的火都灭掉。这是因为土著相信，这个时候要是大家的注意力不是在月亮身上而是转移到其他的物体身上，或者，他亲切愉快地给大地提供了如此多的光明，人类却使用别的光线的话，就会使月亮嫉妒。但是当月亮略略升高之后，他们就重新生火，恢复原来的活动，因为他们认为已经充分顺从了月亮先生的意愿和要求。人们认为，满月初升时光芒四射的样子表明月亮先生怒气正盛，要找出那些胆敢违背他意愿的人；还有一种看法是，如果他实在恼火的话，就会收回或减弱自己的光芒，以惩罚这些人。"[①]

关于月亮的盈亏圆缺，马恩先生说，阿卡拜尔人的解释是："'他'用一层云逐渐将自己裹起来，就像他们土著用 ko̱iob(红颜料)和 tala-o̱g(白黏土)涂身一样，然后再逐渐把云抹掉。"[②]阿卡契德部落的土著说，Maia Ċirike(月亮先生)从天上经过时，舌头挂在嘴外，有时露出来多一些，有时少一些，人们所见到的发光的东西就是他的舌头。在北安达曼岛的部落中，我没有听到任何关于月亮盈亏圆缺的解释。在这些部落中，新月叫作 Dula e-tire，即"婴儿月亮"，其中 e-tire 是表示动物或人类的幼子。

关于月食，马恩先生写道："假如月亮先生听信了谗言，要把自己变得更不友好，把自己的光线永远收起来，那么，每当发生月食，就会有一些人马上抓起弓来拨动弓弦，能拨多快就拨多快，造出一种咔哒咔哒的声音，有如射出许多箭一般，与此同时，另外的人则立刻开始磨他们的 rata(箭)。当然啦，这种敌意的示威对月亮向来都会奏效，对那些作好准备要跟他干的人，他哪敢贸然加害呢。土著这样就可以免受伤害，因此引出了一些奚落月亮的玩笑，在月食的过程中，土著会用引诱的语调向藏起来的月亮大叫大嚷：——Ogar, laden balak ban lebe ŋ'idoati! doati! doati!（噢，月亮，我会给你 balak 籽！出来吧！出来！出来！）这话是很嘲弄人的，因为，虽然这类种子野猪吃得很多，土著却不认为那东西适合

---

① Man, *op. cit*. p. 152.

② *Ibid*. p. 160.

作食物。”[①]

应当注意的是，土著邀请月亮吃 balak 籽未必是一种嘲弄，而是可能因为他们相信月亮会变成野猪来吃野猪的食物。

我在岛上逗留期间没有发生月食。北安达曼岛的土著告诉我说，如果出现月食，他们就点燃一根竹子做的箭杆，朝月亮的方向射去，以吓唬他现身。他们还告诉我另一个习俗的做法：拿起撕碎的桂树（学名为 Tetranthera，土著称之为 čelmo或 uj̈）做成的羽状物，冲着月亮打。

马恩先生说：“日食使他们太惊恐了，以至于他们对玩笑、吓唬等连想都不敢想——在日食的过程中，所有的人都保持沉默、一动不动，就像刹那间等待灾难降临一般。”[②]

关于白天和夜晚，北安达曼岛有好几种说法。夜晚常常被拟人化，叫作 Mimi Bat（夜晚女士）。有种说法是，正是她造出了夜晚，而造出白天的是 Maia To̱rodiu。Diu 是太阳的名称，to̱ro-diu 的真实含义是“the full sun”（满日），指的是太阳当空的正午。

北方的另一种说法是，白天是住在天上的一个叫作 Tauto̱bitatmo̱的人物造出来的。他每到傍晚就把白天关到一块石头下，到了早上又把它放出来。关于 Tauto̱bitatmo̱，有人告诉我说，有时候可以在傍晚的天空中看到他，但我没法弄清楚说话者指的是什么自然现象。我也没法找出这个名字的含义，那是个复合词，其中 tau 是指天空。

同在这些部落中还有一种说法是，造出白昼的是一个住在天上、叫作 Maia Čara 的神话人物。Čara 这个词似乎与阿普泰可瓦部落以及其他南方部落的 Tomo 一词同义。土著有时候说他是安达曼人的始祖，有时候说他是安达曼人的造物主。

另有一种信仰是将夜晚与精灵联系在一起。天上的 Lau（精灵）用一张布或者席子把夜晚包起来，当它们打开布，天就变黑。北安达曼岛的土著以前把布叫作 lau-ot-julu，该词的词干-julu 意思是“冷”。外族人来到安达曼岛，土著是看到他们用布才知道布这种东西的，而他们管外族人叫“精灵”（Lau）。

---

① Man, *op. cit.* p. 160.

② *Ibid*. p. 161.

在北安达曼岛，雷和闪电通常都被拟人化。闪电叫 Ele 或 Ali，雷叫 Korude 或 Korule。有些土著说 Mimi Ele（女性），有的则说 Maia Ele（男性）。他住在天上，土著认为他的住所是用石块（或岩石）做成，叫作 tau-meo（天石）。闪电的产生是因为他抖脚。有一种颇为难懂的说法，大意如下：Ele 大部分时间都在睡觉或者躺着，什么也不做。当天气变坏，Lato（是一个神，我没法确认其身份）就过来烦扰 Ele，把他弄醒。Ele 生气了，就抖自己的腿，于是就发出了闪电。

雷（Korude）也是住在天上。据说他用一块大圆石来发出雷声。有种说法是，他在天上四处滚动那块圆石；另一种说法是，他使石头变热，从而造出了雷声。

关于雷和闪电，在所有的部落中都有一种与上面完全不同的解释，即雷和闪电是由两个叫作 Tarai 和 Biliku 的神话人物造出来的，本章后面将有描述。

我从来没有听到过土著像提到雷和闪电那样把雨（jiče̥r）进行拟人化。有一种解释是，天石（tau-meo）变冷了，就会把雾（milite）变成雨。另一种说法是，天上有一个大洞或者水池，里面灌满了水，水就溢出来。还有一种说法是，雨是一个（或一些）叫作Ċaitoŋ 的神话人物造出来的，这个人似乎是女性，住在天上。关于她，我无法获得任何令人满意的资料。

在群岛的各个地区，人们都认为彩虹与森林精灵或大海精灵有某种联系。有一种说法很普遍，说那是一座连接这个世界和精灵世界的藤桥。精灵到地上来时，就是踏着彩虹而来。在此，有必要更正波特曼先生与此有关的一个说法。关于阿卡拜尔部落表示彩虹的词 pidga-l'ar-ċauga，他说："千万不要把词根 pidga（彩虹）与表示'藤条'的 pidga 混淆在一起。安达曼人有些关于彩虹用途的传说，至今被理解成那指的是'藤条'。pidga-l'ar-čauga 的意思是'精灵（穿越）的彩虹（桥）'。"[1]波特曼先生说错了。pidga 一词的意思是"藤条"，而 pidga-l' ar-čauga 整个词的意思是"精灵的藤条"。彩虹的名称是整个词，而非 pidga。关于彩虹的名称，大安达曼岛的每种语言都有一个与此完全相似的复合词。所指的大藤名称各异，阿卡拜尔语叫作 pidga，阿普泰可瓦语叫作 peta，阿卡德鲁语叫作 pir，等等。置土著自己说彩虹是一根"藤"的事实不顾，波特曼先生竟想让我们相信每一种土著语言都有两个完全一样的词，一个是"藤条"的意思，另一个是"彩虹"

[1] Portman, *Notes on the Languages*, etc. p. 328.

的意思，而且这两个词没有任何联系。也就是说，阿卡拜尔语中有个词 pidga 意思是“一种藤”，又有一个词 pidga 意思是“彩虹”；阿卡德鲁语中有个词 pir 意思是“一种藤”，又有一个词 pir 意思是“彩虹”。

彩虹通常被看作是邪恶的征兆，预示着疾病的发生。阿卡德鲁部落有种说法是，彩虹是一个叫作 Toliton 的神造出来的，当它出现，就会有人生病。

关于潮汐我只听到一种解释，大意是：潮汐是一条鱼造成的，这种鱼是一种豚，它把水喝下去又吐出来，潮汐就产生了。这种鱼在阿卡德鲁语中叫作 čolmo，在阿卡契德语中叫作 pit。

安达曼群岛偶尔会发生地震。关于地震是如何发生的，阿卡契德部落有种说法是，人死了，就到地下的精灵世界去；精灵[为他的到来]举行一个仪式，向我提供信息的人称之为 Kimil，与成人仪式同名。在仪式上，精灵们跳一个舞，与上一章描述的媾和舞蹈相似，但它们并不搭建土著媾和舞蹈中采用的那种屏风，而是使用彩虹。当它们跳舞时摇动彩虹，就造成了地震。初到死后世界的精灵必须经历一个 poroto kimil 仪式，即第一次吃 poroto（一种鱼尾葵，学名为 Caryota sobolifera）。

与天气和季节有关的信仰，是安达曼人最重要的信仰之一。他们相信，天气和气候是由两个神话人物控制，其中一个叫 Biliku，或 Bilik，或 Puluga，另一个叫 Tarai，或 Teriya，或 Daria。在与这两个神话人物有关的叙述中，向我提供信息的每个人的说法都与另一个人的说法有一定的出入，但又有些说法在大安达曼岛的所有部落中完全如出一辙。

完全一致的第一个信仰是，他们认为安达曼群岛的两种盛行风与 Biliku 和 Tarai 有关。Biliku 住在东北方，与东北季风有关；Tarai 住在西南方，与西南季风有关。季风是以它们的名字来命名的，各部落对季风的称呼如下：

部落语言	东北季风名称	西南季风名称
阿卡泰里，阿卡博，阿卡科拉，阿卡德鲁	Biliku boto	Tarai boto
阿可杜卫，阿卡科尔，阿普泰可瓦	Bilik to	Teriya
阿卡拜尔	Puluga toa	Daria
阿卡拜尔	Puluga ta	Deria

在北方部落中，boto 一词的意思是“风”。Biliku boto 应译为“the Biliku wind”（Biliku 风），而 Tarai boto 应译为“the Tarai wind”（Tarai 风）。把 Biliku boto 翻译成“the wind of Biliku”（Biliku 的风）就不对了，因为，若是“the wind of Biliku”（Biliku 的风），阿卡德鲁语会说成 Biliku ico boto。在阿普泰可瓦语中，西南风只是简单地称为 Teriya，即直接用与西南风有关的神话人物的名称来称呼，就像闪电叫 Ele 一样。但是，东北风却不叫 Bilik，而是叫 Bilik to。在阿卡拜尔语和阿卡拜尔语中，情况与此相同。

波特曼先生将阿卡拜尔语的 Puluga ta 翻译为“God's wind”（神之风），并补充解释说：“Puluga ta 的意思是‘神之风’，为何叫这个名字，原因不祥。关于神住在天上哪个方向有些含糊的说法，可能该名是由此得来的。”[①]他把安达曼语的 Puluga 翻译成“God”（神），对此我们暂且不谈，留到以后再说。现在必须指出的是，Puluga ta 并非“Puluga's wind”（Puluga 的风）的意思。据波特曼先生本人提供的资料，阿卡拜尔语中表示风的词为 wul-ŋa，与此同义的阿卡拜尔语和阿普泰可瓦语分别为 poat-ŋa 和 pote，这些词与北方语言的 boto 都是同义不同形的词干。“Puluga's wind”（Puluga 的风）用阿普泰可瓦语来翻译的话，应是 Bilik l'iye pote，但土著从来都不用这样的一个短语。用阿卡拜尔语不可能精确翻译出“Puluga's wind”（Puluga 的风）的意思，若说 Puluga poat-ŋa 嘛，却是“Puluga 在吹”，其中-ŋa 是动词后缀。在任何情况下，Bilik to 和 Puluga toa 都不应翻译成“Puluga's wind”（Puluga 的风）的意思。

可以看出，安达曼人关于 Puluga 住在天上哪个方向的观念，远非波特曼先生所说的那样含糊不清。所有的土著都认为，Puluga 或 Biliku 住在东北风吹过来的方向，实际上就是 N.N.E.（北偏东）。这从一些地理名称中可以得到证明。例如，哈夫洛克岛（Havelock Island）朝东北的那一边就叫作 Puluga-l'ar-mugu，意思是“the side that faces Puluga”（朝着 Puluga 的一边），其中的意思是“front”（前面）或“face”（脸）。

有两件事，大安达曼岛所有部落的观念都是完全一致的。一是 Biliku（或 Puluga）与东北方向、Tarai（或 Deria）与西南方向的关系，另一是这两个神话人物与这两个相反方向的盛行风的关系。

① Portman, *Notes on the Languages*, etc. p. 314.

在阿普泰可瓦部落中,这两个神话人物与两种风的关系以另一种方式来表示,他们将风分成两类。其中一类只包括西南风,称为 Teriya,这种风极有规律,每年都很稳定地刮 5 个月。另一类包括其他所有的风,但这些风的名称通通用 Bilik 构成的词来表示,如jila Bilik(东 Bilik,jila 即"东")、Ko̱ico Bilik(西 Bilik)、Me̱-tepur Bilik、C̱oliatum Bilik、Rartear Bilik 和 Ko̱ičor-to̱ŋ Bilik。在此我们可以看出,"Bilik"这个名字并非是用作一个人的名字,而是一类超自然生命的共同名称,而这些超自然生命是土著将各种风拟人化的结果。在阿卡科尔部落中也可找到这种风名的同样用法。

甚至在阿卡拜尔部落中也有类似的情况。一个阿卡拜尔人说,Puluga 有两个兄弟,一个是jila Puluga(东 Puluga),所有的东风都是他发出的;另一个是 Koaio Puluga(西 Puluga),所有的西风都是他发出。

安达曼人将一年分成大致相等的两个部分。从 5 月到 9 月的西南季风期间,风稳定地从西南方向吹过来,这是雨季。在此期间,几乎从没有强烈的暴风雨,即便有也极少。从 12 月到 3 月,风大多是北偏东方向(N.N.E.),偶尔变成东北偏东方向(E.N.E.)或东北方向(N.E.)。在季风转换期间(4 月、5 月期间是东北风转西南风,10 月、11 月期间是西南风转东北风),风向经常变化,有时是西南偏西方向或西北偏西方向。

我们在上文已经看到,安达曼人将西南风(确切地说是西南偏西,W.S.W.)与 Tarai(Deria)视为一体。虽然 Biliku(Puluga)主要是与东北风联系在一起,但是除了西南风之外的所有其他风亦都被认为是 Biliku 发出来的。比如,我们已经看到,阿普泰可瓦部落将每一种风都起了名字,除了西南风之外,每种风的名字中都带有 Biliku 这个词。

因此,安达曼人将一年分成两个部分,其中一部分专门与 Biliku(Puluga)联系在一起,另一部分专门与 Tarai(Deria)联系在一起。这两个季节的时间长短并不完全相等。在通常年份,Tarai 季节长度为四五个月,只有刮西南风的时候才算。剩下的 7 个月都与 Biliku 联系在一起,并分为三部分:(1)10、11 月份的暴风雨季节,(2)12 月至 2 月的寒冷季节,(3)3、4 月份的炎热季节。

在安达曼的各部落中,关于 Biliku 和 Tarai 有很多不同的说法,有时甚至在同一个部落中也是如此。在北安达曼岛,Biliku 被认为是女性,称为 Mimi Biliku,而 Tarai 是男性,称为 Maia Tarai。阿卡泰里、阿卡博、阿卡科拉和阿卡德鲁四个

部落都是这种说法。在这四个部落中，土著经常会说 Tarai 和 Biliku 是夫妇。虽然这种说法最普遍，但别的说法也有。为了说明北方部落关于 Tarai 和 Biliku 的说法是如何的众说纷纭，我想复述一下自己笔记本上的一些摘录，将土著所说的话照搬如下：

(1) Biliku 是 Tarai 的妻子，他们有一个孩子，名叫 Perjido。（这种说法我在北安达曼岛听过千百遍，可以看作是最普遍的说法。）

(2) Biliku 是 Tarai 的妻子，他们的孩子是太阳和月亮。（只听说过一次。）

(3) Biliku 的丈夫是 Perjido，她的孩子有 Totaimo、Mite(蝉)和 Tarai。

(4) Biliku 没有结婚，但她有个孩子叫 Perjido，此外还有四个孩子叫 Toroi、Ċelene、Ċotot 和 Ċerei，都是一些鸟儿的名字。

(5) Biliku 是 Tarai 的妻子，他们的孩子有 Toroi、Taka、Ċotot、Poruatoko、Kelil、Copcura、Benye、Biratkoro、Ċereo、Milidu、Bobelo 和 Kolo，这些都是鸟类的名称。

(6) Biliku 有个丈夫叫 Toroi(一只鸟)，Tarai 有个妻子叫 Kelil(一种鸟)。

在阿卡契德部落中最普遍的说法（至少在该部落北部地区如此）是，Bilika 是女的，Tarai 是男的。一个来自阿卡契德部落南部的男子则说，Bilika 是男的。

在阿卡科尔和阿普泰可瓦部落，通常说 Bilik 是男的，Teriya 也是男的。这些部落的其他说法还有：

(1) Bilik 是女的，Teriya 是她丈夫，他们的孩子是各种风，即 Ċoliatum Bilik、Metepur Bilik 和 Woiċo-l'arpat Bilik。

(2) 有一个男的 Bilik 和一个女的 Bilik，是夫妇俩，他们的孩子有 Koiċor-toŋ Bilik、Koiċo Bilik、Jila Bilik、Metepur Bilik、Rartear Bilik 和 Teriya，这些都是风的名称。

(3) Bilik 是男的，他妻子叫 In Ċaria，他们的孩子是 Kao(对虾)和 Morua(天空)。

在阿卡拜尔部落最常见的说法是，Puluga 和 Daria 都是男的，阿卡拜尔部落的土著也普遍相信这一点。

在北安达曼岛，Biliku 这个词还用来表示“蜘蛛”，但 Tarai 除了作为神话人物的名字之外，没发现有别的意思。在中、南安达曼岛，Bilik、Puluga，还有 Teriya、Deria，都没发现名字以外的意思。虽然本书不研究小安达曼岛，但值得一提的是，在那儿的土著也相信有一个神话人物，住在东北方向，暴风雨就是她

发出的。这个女性的神话人物名叫 Öluga。在小安达曼岛的语言中,巨蜥也是叫作 öluga。不过,Biliku、Puluga、Öluga 说的显然是同一个意思,语言形式不同而已。

我们已经看到,风是由 Biliku 和 Tarai 发出来的。Tarai 发出西南风,带来雨水;Biliku 发出的风带来好天气,有时候又带来暴风雨。在这方面,阿卡拜尔部落有一种说法,现将我听到的直译如下:“从前,Puluga 和 Darai 是很要好的朋友,但他们吵架了。Puluga 说他更大(更重要),Darai 说是他大才对。因此,现在他们总是吵架,Puluga 吹一段时间的风,然后 Darai 又吹一段时间。”

据一个阿卡拜尔人说,风是 Puluga 用一张很大的 kwar-toŋ 叶子把扇出来的。

土著相信,伴随着西南风而来的雷声和闪电也是 Tarai 的杰作;与 Biliku 有关的季节里发生的暴风雨则是 Biliku 发怒造成的。当暴风雨到来的时候,土著就会说:“Biliku 生气了。”他们解释说,闪电是 Biliku 发怒时扔过天空的一根柴火,雷声则是她咆哮的声音。关于闪电的另一种解释是,闪电是扔出的一个珍珠贝(这种贝在北安达曼岛叫作 be),当它飞过天空时,人们就会看到这个珍珠之母的明亮闪光。在北安达曼岛还有一种说法是,Biliku 将珍珠贝(be)砸到石头上,造出闪电。

虽然土著被问到闪电的时候一般都会提到 Biliku,但也有人会说是 Tarai 挥动闪电、发出雷声。有一次,我在和一个土著谈话,当时恰好西南方向有雷声闪电,我就说,Biliku 又为某事生气了,不料土著却纠正说:“不对,那是 Tarai。”

土著相信,使得 Biliku(Puluga)生气并制造暴风雨的行为有很多种,其中比较重要的三种行为有:

(1)焚烧或融化蜂蜡。

(2)在早晨或傍晚蝉“唱歌”时杀死蝉,或者制造噪音,尤其是砍木头或敲木头的噪音。

(3)吃某些食物,其中主要有榼藤子(Entada scandens)、鱼尾葵的芯、两种甘薯(学名为 Dioscorea),以及某些可食用的根茎,这些根茎用阿卡德鲁语能说出名字的有 labo、mikulu、ji 和 lo̱ito。

在这方面的信仰,大安达曼岛的所有部落是完全一致的。所有的土著都一致说,这三种行为中的任何一种都会惹 Biliku 或 Puluga 生气,从而带来坏天气。

但实际上,为了使蜂蜡更纯,使之适合各种用途,土著确实要融化弄到的蜂

蜡。而且,在合时令之时,他们确实也吃上面第(3)点所列出的植物。为何他们的行为与戒律相悖,土著有各种解释。有的说,尽管这些行为会带来雨水和风暴,但是他们宁愿承受坏天气,也不愿放弃那些最宝贵的素食。更有人说,没准儿 Biliku 碰巧没注意到他们动了那些植物呢,这种侥幸总是有的,尤其是如果在营地里不留下任何残渣、并且挖那些根茎时不扰动蔓藤的话。另有一种说法是,只有在暴风季节(阿卡德鲁语称为 Kimil 季节)期间,即 10 月、11 月,吃这些食物才是真正有危险的;过了这个季节,就不再有什么猛烈的暴风雨了,这些食物尽管吃就是。然而,在 10 月、11 月,土著实际上还是照吃不误。

马恩先生记录下了土著关于上述蜂蜡和植物的信仰。"现在土著有一种看法,在雨季的前半期,如果他们吃了鱼尾葵,或者采了或吃了海豆(学名为 Entada pursœtha)的籽,或者挖了甘薯或其他可食用的根茎,就会招致另一场大雨,因为据说 Puluga 在一年中的这个时候也要吃这些东西。但是,掉下来的海豆籽却不在戒律的约束范围之内,任何时候都可以拾起来吃,不会受到惩罚。会让 Puluga 带来暴风雨的另一种冒犯行为是烧蜂蜡,据说他特别讨厌那种气味。出于这种信仰,某人要是对谁怀恨在心,就会在对方进行捕鱼、打猎等待活动之时偷偷焚烧蜂蜡。这是一种很普遍的做法,目的是捣对方的鬼,尽量使之不好过。因此,当土著突然遭遇暴风雨,就会说,肯定是有人在烧蜂蜡。"[①]

必须注意的是,不仅是"烧"蜂蜡会触怒 Puluga,而且融化蜂蜡也会触怒他。至于马恩先生所说的那些植物,在雨季的前期没有一种可以作为食物的,因为此时甘薯尚未长出来,鱼尾葵的芯还没有成熟,吃不了,而仅有的榼藤子[②]要么是上个季节的,没有从荚里掉下来,要么就是那些掉在地上尚未发芽的。因此,马恩先生所说的禁止实际上等同于零。这个论题在下一章将再作讨论。不过,不妨提一下,土著确实认为,在雨季的后期和凉爽季节(即从 10 月到 12 月)的前期采集这些素食可能会冒犯 Biliku,这种信仰倒是显而易见的事实。我本人就好几观察过这种信仰,其中有一次是在雨季的末尾,当时我并不知道土著有这种信仰,就叫一个土著为我割下一个榼藤子的果荚作为植物标本,土著按我的要求办了之后,向我解释说,我们这么做,第二天很可能就会有一场暴风雨。

① Man, *op. cit.* pp. 153, 154.
② 一种藤类植物,种子可食。——译注

在大安达曼岛的所有部落中，我发现土著们都相信：在蝉唱歌的时候，要是谁弄出噪音，尤其是砍伐、折断或敲打木头的噪音，Biliku 或 Puluga 就会生气。蝉是在黎明到日出、日落到天黑的两小段时间里"唱歌"的（土著称之为"唱歌"），不能制造噪音的就是这个时候。安达曼人的确遵守这一习俗，每到此时就克制自己，不发出噪音。例如，假如某人本来在唱歌，到了此刻就会停下来，直到蝉噤声。我发现，在所有部落中，土著的观念里都将这个禁例与 Puluga 联系在一起，至于为何要这么做，他们总是解释说，要是违反的话，必然会带来坏天气。在北安达曼岛，蝉（mite）普遍被称为 Biliku ot-tire，即"Biliku 的孩子"。

马恩先生曾谈到这个习俗。在他的书中有一处讲到，Puluga 告诉安达曼人的始祖双亲，"尽管他们在雨季也要工作，但他们一定不在日落之后工作，因为那样的话就会烦扰 butu，而 Puluga 对 butu 特别呵护。任何噪音，比如用扁斧来干活（kopke）发出的声音，都会使 butu 头痛，万万使不得。在寒冷季节或旱季，日夜工作都没关系，因为此时已经几乎见不到蝉，烦扰不到它了"。[1]

此处所说的 butu 就是蝉。不过，遭到禁止的并非马恩先生所说的工作，而是制造噪音。而且，禁止噪音的时间也不是延长到整个晚上，只是在日落和天黑之间的时间段里才禁止，因为在此期间蝉才会唱歌。一旦蝉噤声，你喜欢弄出多大的噪音都没关系。

关于这个习俗，马恩先生还提到："在黎明和日出之间，除了不发出声音的工作之外，他们不干任何其他工作，以免冒犯太阳，招致日食、暴风雨或者其他不幸。因此，倘若碰巧要在清晨的此刻启程或者出去打猎，他们就尽可能肃静地进行，并且，在白天的其他时间里，要避免试弓，因为试弓的劈啪声是太阳反感的噪音之一。"[2]

这其实就是前面已经说过的禁忌，即蝉唱歌的时候不许弄出噪音。有意思的是，马恩先生的信息提供者不是将禁止噪音与 Puluga 联系在一起，而是与太阳联系在一起，这一点在后面的章节还会谈到。而与我谈论此事的所有土著都是说，他们在这种时候不会弄出声音，因为担心冒犯了蝉，从而冒犯了 Puluga 或 Biliku，带来暴风雨。

---

① Man, *op. cit.* p. 165.

② *Ibid.* p. 153.

关于杀死蝉的禁忌,似乎只涉及蝉的成虫。从我目前能够观察到的情况来看,土著确实很小心避免杀死发育完全的蝉。而另一方面,蝉的幼虫却常常被当作美食来杀死吃掉,不过土著只在10月、11月份吃。

我听到过与蝉和天气有关的一种仪式,不过没有看到仪式的举行。据说,这种称为"杀蝉"的仪式目的是为了创造好天气。仪式在12月举行,此时土著吃幼蝉的季节已近尾声。到了适合举行仪式的时候,社区的所有成员都得注意要在日落之前回到营地里。太阳一下山、蝉开始狂叫时,所有在场的男人、女人、儿童就都开始费尽浑身解数制造起噪音来,或敲传声板,或用竹子敲打地板,或用木头互相敲打,或捶打独木舟两侧,与此同时大叫大嚷。他们制造噪音不断,完全盖过了蝉,直到夜幕降临。我认为,这种仪式土著会举行两三次,连续几个晚上都举行。我的信息提供者解释这种仪式时说,土著此前已经吃过蝉,而这种仪式是为了"杀死"那些剩下的。仪式举行之后,蝉就消失了,几个星期之内不会看到蝉,也不会听到蝉声,接下来就是四个月的好天气,几乎不下什么雨。

大安达曼岛的所有部落中,在蜂蜡、各种可食用根茎以及蝉上土著都有相同的信仰,而到目前为止这方面的信仰也是与Biliku有关的最重要的信仰。北安达曼岛的土著相信,谁要是杀死了biliku(蜘蛛),或reo(一种在白天像蝉一样发出声音的昆虫,我经常听到过,但没见过它的样子),或čatlo(一种甲壳虫),Biliku就会发怒。还有一种叫作toroi的鸟(我没法识别是什么鸟),是属于Biliku的,也不能杀。

在阿普泰可瓦部落,据说归Bilik所有的两种叫作unakoro和liwat的鱼是不能杀的。一种叫作towa的贝类,也是属于Bilik的,因此从来都没人吃。还有种叫作Bilik-l'ar-dala的鸟(可能与北安达曼岛叫作toroi的是同一种鸟)不能杀。

在阿卡拜尔部落有人告诉我说,有两种叫作bukura和worago的木头,绝不能用来作柴火,因为它们属于Puluga,用了恐怕会冒犯他。Bukura是一种Diospyros(乌木)。

不管是出于什么原因,Biliku生气的时候惩罚人类的手段就是发出强烈的暴风雨。停止暴风雨的办法,看来就只有吓唬吓唬Biliku了。吓唬她的做法之一是将子弹树树叶扔到火堆里,这种树叶的液汁受热之后会使树叶爆炸,发出劈里啪啦的声音,据说那样的话,Biliku就会感到很讨厌。但我认为,谁要是在

好天气里也这样烧子弹树叶，土著就会认为那会招来暴风雨。停止暴风雨最奏效的方法就是做一些 Biliku 最不喜欢的事情：烧蜂蜡，或到森林里捣乱或破坏属于她的爬藤植物，这些都是给 Biliku 颜色瞧的英勇行为。

虽然据说所有的暴风雨都是由 Puluga 或 Biliku 造成，但还有一种与此矛盾的信仰，说暴风雨是大海精灵（Ĵurua）所为，这就使得安达曼人暴风雨信仰这个问题复杂化了。据称，倘若烧一段天南星藤（学名为 Anadendron paniculatum），就会引起一场大飓风，但与此有关的似乎并非 Biliku，而是大海的精灵。在大海精灵 Ĵurua 和这种藤之间有一种特殊的关系，后文将有说明。在火堆里烧海龟油就会引起暴风雨，这个信仰似乎也是与 Ĵurua 有关，而非 Biliku。还有，要是破坏榕树就会下雨，这个信仰也是如此。

用来制止暴风雨的一些方法，可能也是与大海精灵有关，而非 Biliku。方法之一是走到海里，在水中嗖嗖挥动弓箭。北安达曼岛的一名 oko-jumu（巫医）把几段天南星藤捣碎，然后潜到海里，将捣碎的藤条压在一块石头下面，制止了一场大飓风，从而名声大振。我在岛上的时候有一名巫医去世，据说他以前也有法力制止暴风雨，方法与前面说的差不多，是把一种榕树（学名为 Ficus laccifera，土著称之为 reŋko）的叶子和嫩枝压到海里的一块石头底下。

为了使关于安达曼人这方面信仰的叙述完整一些，有必要引述一下马恩先生关于南安达曼岛部落的一些记述。马恩先生将 Puluga 描述成一个“至高无上的神”，并且说，安达曼人与之有关的一些信仰“与[基督徒]对上帝的虔诚非常接近”。波特曼先生在很多方面都是跟马恩先生云他亦云，在这件事上也是如此，将 Puluga 这个名称翻译成英语的“God”（上帝）。马恩先生的记述如下：

> 关于 Puluga，土著说——
>
> 一、虽然他的外貌像火，但他（如今）是看不见的。
>
> 二、他无所谓出生，亦永恒不死。
>
> 三、世间万物，不管有生命或无生命，除邪恶力量之外，均为他创造。
>
> 四、白天时他无处不在，甚至连土著心里想什么都知道。
>
> 五、对人做出的一些罪行，他会发怒，而对受苦中人或不幸者又充满怜悯，有时会特意为人排忧解难。
>
> 六、他是判官，每个人死后，灵魂都将受到他的审判；而在某种程度上，

据说土著因为希望死后能够逃脱 Jereg-l'ar-mugu 的折磨，所以这种希望会影响到他们在世时的行为。

[土著]相信，Puluga 住在天上一座大石头房子里，和他住在一起的是他妻子，妻子是他为自己而造。她有着绿色的外表，有两个名字，一个是Čana Aulola(淡水虾之母)，一个是Čana Palak(鳝母)。妻子为他生了许多孩子，除了老大之外，全是女孩。这些女孩被称为 morowin(天上精灵，或天使)，据说她们是黑色的长相，经常和母亲一起取乐，将鱼虾扔到河里、海里供世人享用。Puluga 的儿子叫作 Pijčor：在土著心目中，他与基督教的大天使相当，只有他才被允许和父亲住在一起，而且其职责是将父亲的命令告知众天使(morowin)。

据说，Puluga 又吃又喝，在旱季里，时间大多花在睡觉上，这个季节极少听到他的声音(雷声)就是明证。他是土著的所有动物、鸟类和海龟的供应来源，土著若是惹他生气，Puluga 就会从房子里出来，向他们吹风、咆哮、投掷燃烧的柴火，换句话说，用雷声闪电和暴风雨来报复他们的冒犯。若非如此，他很少离家，除非是雨天里要下到地上来吃某种食物。至于他多久就会到地上来吃东西，土著不得而知，因为如今肉眼已看不见他。[1]

马恩先生将安达曼人对 Puluga 的信仰与基督徒对上帝的信仰相提并论，对此，等到后面的章节探讨如何理解安达曼人的信仰时我们再作讨论。应当注意的是，马恩先生没有提到 Deria(Tarai)，也没有提到 Puluga 与东北方向之间的联系。

至于 Puluga 的外表，各个信息提供者说法不一。一个阿普泰可瓦人描述说，Bilik 非常巨大，大约有他的棚屋的柱子那么高(18 英尺)，皮肤为白色，像欧洲人，长着长长的胡子，手拿一个爪拉瓦式的弓。

关于 Puluga 创造世界的传说，下一章将会讲到。

马恩先生说，Puluga 无处不在(omniscient)，对此我无法证实，而实际上，土著有些习俗与这种说法是矛盾的。土著挖甘薯(甘薯是属于 Puluga 的东西)时，将块茎取走，然后将“根的脖子”连同苗一起种回地上。土著解释说，这么做 Puluga

① Man, *op. cit.* p. 157.

就不会注意到甘薯已被取走。无论什么时候,只要是做令 Puluga 不愉快的事,土著似乎都心存侥幸,认为 Puluga 不一定会发现他们的所为。值得注意的是,在安达曼人的各部落语言中,都无法将“全部”(all)和“非常多”(a great deal)两词区分开。因此,Puluga 知道“所有事情”(everything)这种说法也可说成是“Puluga 知道的事非常多”。对安达曼人来说,这两种说法没有区别,因此,用“无处不在”(omniscient)这个词来形容其实是一种误导。

马恩先生说,Puluga“对人犯下的一些罪行会发怒”,针对这一说法,有必要参阅马恩先生书中的另一段话。“他们语言中有 yub-da 这个词,我认为,这一事实或多或少表明,他们并非完全没有道德观念。这个词的意思是罪行或不道德行为,用来指撒谎、偷窃、盗墓、谋杀、通奸和烧蜂蜡(!)等,土著相信这些行为会激怒 Puluga-la,即造物主。”[1]虽然我仔细询问再三,但还是没碰到有哪个土著认为谋杀和通奸会激怒 Puluga。会使 Puluga 发怒的,只是那些纯粹的仪式上的冒犯行为,比如焚烧或融化蜂蜡,杀死蝉儿,挖起甘薯,等等,这些在前面已经讲过。

安达曼人关于死后生活的信仰,本章后面将有描述。

关于 Puluga 居住的所谓“石房”,我认为实际上是指一个岩洞。在北安达曼岛,经常有人说 Biliku 住在一个岩洞(ẹra-poŋ)里。而且,记得前面说过,土著通常认为天空是由石头或岩石构成,而 Puluga 就住在天上。

马恩先生所说的 Puluga 之子 Pijŋor,是我所知甚少的一个神话人物。这个神话人物北安达曼岛的土著称之为 Perjido,据说是 Biliku 的儿子。Morowin,即马恩先生所说的 Puluga 的女儿,是天上的精灵。南安达曼岛的土著通常都相信,Morowin 既有男的也有女的,他们与森林精灵和大海精灵的性质差不多。一个阿卡拜尔部落的人告诉我说:“Morua 是天上的精灵,他们只吃猪肉,别的一概不吃。过去他们住在大 baja 树(苹婆树)上,但现在住在天上。”

关于这一点,值得一提的是,整个安达曼群岛的土著都相信烤猪肉是件危险的事。北安达曼岛的土著普遍都说,烤猪肉会激怒森林精灵,并吸引他们来到烤猪肉的地方,使土著生病。阿卡拜尔部落则将这种信仰与刚刚说过的天上精灵联系在一起。马恩先生对此事描述如下:“……有一群邪恶的精灵,非常可

① Man, *op. cit.* p. 112.

怕。人们认为,这些精灵是上古时代的 Maia Ċol 的后代。他们通常惩罚那些烧烤猪肉的人,因为烤猪肉的味道特别叫他们讨厌。Puluga 也讨厌这种气味,因此经常帮助这些精灵找到胆敢冒犯他们的人。用水煮猪肉则没有这种危险,因为这些挑剔的Ċol 精灵嗅觉不够灵敏,闻不到煮肉的味道。安达曼人说,Erem-ċauga-la 或Juruwin 随时随地都有可能害人,而Ċol 却只伤害那些冒犯了他们的人;住所离地面又太远,因此他们白天不出门,要惩罚人的时候就掷标枪,用的总是一种无形的矛,不偏不倚正扎中受害者的脑袋,被扎中者无一能逃死劫。由于土著认为这些魔鬼在最炎热的日子里尤其危险,因此,土著显然是把时常发生的中暑身亡现象归咎于它们了。"[①]

可以说,Ċol 是一种鸟类的名称(很可能是卷尾燕),因其"ċol、ċol,ċol"的叫声而得名。马恩先生所说的魔鬼用这个名字来表示,我没有听到过这样的用法,顶多是听说过土著认为这些鸟本身具有超自然的力量。在Ċol(在此指的是鸟)和天上精灵(Morowin 或 Morua)之间有某种联系,但对此我没有太大把握。这两者与 Puluga 之间的联系就更模糊不清了。

与野猪有关的另一个信仰是,谁要是将野猪卸成块时方法不对,就会受到惩罚。关于此事,马恩先生说道:"Puluga 自己从不处死哪一个人,但他若看到一头野猪被乱七八糟地砍成数块会非常反感,于是就会告诉那些叫作Ċol 的恶鬼是谁冒犯了他,然后派出其中的一个去惩罚那个倒霉蛋。"[②]

土著相信,要是把猪卸成块的方法不对就会使 Puluga 生气,对于这种信仰我没有找到任何证据。我与土著谈论此事之时,听到两种不同的说法。一种是说,要是砍猪肉的方法不对,肉就会变"坏",谁吃了就会生病。另一种是说,要是砍猪肉的方法不对,森林精灵就会发怒,要惩罚冒犯者。不管是哪一种说法,都没有提到 Puluga 或 Biliku。

总的来说,土著相信,Puluga 或 Biliku 对那些冒犯他/她的人的唯一惩罚就是让天气变坏;就我本人而言,历来听到的都是这种说法,从不例外。

马恩先生还观察到别的一些情况,在此可以提一下。他说:"在打猎、旅行等过程中,倘若下雨就会很不方便,此时如果他们看到有乌云过来,就会大叫

① Man, *op. cit.* p. 159.

② *Ibid.* p. 158.

'Wara-Jobo kopke, kopke, kopke'(Wara-Jobo 会咬、咬、咬〔你〕),劝说 Puluga 改变乌云的路线。如果这一招不管用,雨还是下来了,土著就会认为他们的警告没有吓倒 Puluga。"[1]

从上面讨论的情况可以清楚地看出,即使是在安达曼人的同一个部落里,与 Puluga(Biliku)有关的信仰也不完全一致。关于这个神话人物有许多不同的说法,这些说法无法彼此一致,除非我们歪曲事实、硬说成是一致的。与此同时,在所有这些矛盾和差异当中,又有几点说法在大安达曼岛所有部落中都是大体一致的。其中之一就是将 Puluga、Daria 两个神话人物与天气、两种风以及风向联系在一起。另一种一致的说法是,Puluga 不喜欢某些行为,如烧蜂蜡、挖甘薯等,会用暴风雨来惩罚冒犯者。这两种说法在所有部落的土著中都完全一致,而且,到目前为止,这也是土著与 Puluga 有关的信仰中最重要的部分。

我们已经看到,安达曼人相信两种不同的东西,用好听一点的词来说,即超自然物(supernatural beings)。首先是 Lau(或Ċauga)和Jurua 精灵,分别住在森林和大海里。土著将所有这些都与鬼魂联系在一起,即与死人的精灵联系在一起。其次是与太阳、月亮以及季风(Biliku 和 Tarai)中的雷声、闪电有关的超自然物,所有这些都与自然现象联系在一起。这两种超自然物之间有许多关联之处。比如,关于坏天气有两种解释,一说是精灵(尤其是大海精灵)造成的,一说是因为 Biliku 生气。这一点后面的章节还将谈到。

可能还有关于其他神话人物的信仰,这些超自然物既非死人的精灵,与自然现象亦无关。这类神话人物我只发现一个,叫作 Nila 或 Ńila。他是一种邪恶的东西,住在空心的紫檀树(学名为 Pterocarpus)里,当他嗅到有人在他的树附近,就会冒出来用刀杀害他们。我是在阿普泰可瓦部落发现这一信仰的,但在北安达曼岛我却没法找到类似信仰的任何蛛丝马迹。不过,当然了,我不能因此就说类似的信仰不存在于北安达曼岛。马恩先生也提到了这种神话人物:"人们认为这种叫作 Nila 的精灵住在蚁丘里,既没有老婆也没有孩子;他没有 Erem-ċauga-la 那么恶毒,尽管佩有刀子,也很少用来伤人,即使他确实用刀杀了人,也不是为了吃人肉,因为据说他只吃泥巴。"[2]马恩先生还在一个脚注里补充

① Man, *op. cit.* p. 153.

② Man, *op. cit.* p. 159.

说:"[土著]说过有人被捅刀子的事,对受害者的死因进行侦察之后,[土著]认为那是 Nila 下的手。"

马恩先生所说的与我听到的不大一致,但可惜的是,对于 Nila 的秉性我无法进行更进一步的了解。

为了进一步说明安达曼人对神话人物有何看法,我在此增加了一段简单的描述,讲的是我在北安达曼岛看到的一种生动的哑剧表演。在世界各处,许多野蛮部落都有表演舞蹈或哑剧的习惯,舞蹈或哑剧中的表演者扮演某种神话人物。在安达曼群岛,这种表演并不常见,我只看到过唯一的一次,真不寻常。

表演者是一个名叫 Kobo 的男子。据一些土著说,这个人有一次死而复生,因而被赐予了特别的法力,成为颇有名气的巫师或巫医(oko-jumu)。土著认为,此人死去的时候(可能只是几小时的不省人事),进入了精灵的世界,看到许多东西,对精灵了解不少,还看了一场精灵和其他神话人物参加的舞蹈。所有这一切,他复生之后还都历历在目。

表演于某天下午在村子里常用的舞场上进行。表演者坐在舞场一端的一个棚屋里,腰带后插着一束树叶,有点像公鸡尾巴那样伸出来,此外并无其他装饰。观众有成年男女和儿童,大家坐在已打扫干净的舞场边上。舞场上没有传声板。

表演者开始唱一首歌,是按南安达曼岛的样板歌曲(含有一段简短的叠句)谱成的,北安达曼岛的部落舍弃自己的歌曲不用,转而采用南安达曼岛的这种样板歌曲已有多年。表演者唱完,妇女合唱队就开始一遍又一遍地反复唱歌曲的叠句部分,并拍大腿打着节拍。表演者从棚屋里出来,表演了一段舞蹈,接着做了一个手势,合唱队随即停止唱歌,他又回到棚屋里。就这样,他唱了好几首歌,每首都重复几次,并跳了许多短舞。几乎每次跳舞的时候,他都是将平常跳的舞步简单改动一下。比如,有一段舞蹈他跳得非常用力,假装跳舞太用力而弄伤了腿,向合唱队做出生气的手势示意她们停止拍大腿;当然了,合唱队不会理会他这种假装的手势,照唱不误。在另一段舞蹈中,他常常停下来,猛搔两肋,然后笑弯了腰。但有一段舞蹈他是用妇女的舞步来跳的,双手掩面,装出非常害羞的样子。还有一段舞蹈,他用右脚脚尖站立,左脚则按合唱队的节拍跺地。在有些舞蹈中,他沿着观众围成的圈子走,有时是蹲伏的姿势,有时是其他姿势。所有这些舞蹈都使观众们开心不已。可惜我无法看懂所有的舞蹈,当时

及之后也无法叫人把这些舞蹈向我解释清楚。

那人唱的歌曲当中有一首的意思是:“潮水已从礁石上退下。我走遍世界。风大雨也大。”

有些舞蹈即使无人解释,我也看得明白。其中之一是表现 Biliku,表演者右手拿着一个贝壳,在空地上跳着怪里怪气的舞,同时目光凶狠地瞪着观众,并吓唬着要把贝壳扔向他们。当他这么吓唬的时候,很多女人孩子都被吓得不由自主地倒退几步,但随即又转惊为笑。他拿的贝壳不是珍珠贝(be),而是昔勒尼贝(bun),但我认为这是因为他当时找不到珍珠贝。因此,关于 Biliku 的表演可以缩减为一个当作,即用她的珍珠贝(闪电)来威胁土著。

另一个舞蹈是表现森林精灵(Bido-tec Lau)。表演者先把自己藏在一道 bido(菖蒲)叶子做的帘子后面,在那儿唱一首歌。这些树叶代表一丛菖蒲棕榈,即森林精灵最爱出没之处。唱了一会儿之后,表演者手里拿着弓和箭走出来,边跳舞边假装要向观众射箭。

表演者的另一个舞蹈是表现 Ele,即闪电。他坐在空地中间的一块石头上,按合唱队的节奏挥舞两臂,并不时地抖动大腿。

这一次观察具有几方面重要意义。虽然我要求那个人重新表演,以便我能够写下详尽的笔记、获得许多模糊问题的答案,而他也勉强答应说再跳一次,但结果却没有兑现。而且他在这件事上非常保守,对自己的表演不愿多谈。

我相信,这个表演是一件十足的不同寻常的事件。除此之外的其他任何时候,我都再也没有看到过或者听说过有土著跳舞给别人观看娱乐的事。我认为整件事纯粹是表演者的创作发明。在我看到他的表演之前,他至少已作过一次同样的或类似的表演。

现在我们可以来看看安达曼人与灵魂和死后生活有关的信仰。

在不同时期里,安达曼人将脉搏、气息,或血液,或脂肪(尤其是肝脏的脂肪)看作是生命的要素。因此,他们把敌人的尸体烧掉,让其血液和脂肪在烟尘中毁灭,升上天空,从而对杀人者不再构成危险。

在土著的观念中,与我们的灵魂观念最接近的是他们关于镜中所见幻影(或灵魂[如下文],英文为 double)或映像(reflection)的信仰。在北方部落中,ot-j*umulo* 一词的意思是“映像”(reflection)及“影子”(shadow),如今也用来表示照片。另一个词 ot-jumu 的意思是“梦”(dream)或“做梦”(to dream)。或许我们可以将

ot-jumulo 的意思翻译为"soul"(灵魂)。在阿卡拜尔语中,ot-yolo 的意思是"映像"(reflection),但表示"影子"(shadow)的却是另外的词——ot-diya 或 ot-lere,而且这些词都与"梦"(dream)没有任何联系,表示"梦"的词为 taraba。马恩先生将 ot-yolo 这个词翻译为"soul"(灵魂)。

在北方部落的语言中,表示梦、映像、幻影或影子的词都是出自同一个词根,这是颇为有趣的事实。土著有时把做梦解释为熟睡者的灵魂(double)(ot-jumulo)离开身体到别处游荡。土著认为梦境是真实的,至少他们认为梦境具有重要意义。有个人告诉我,说他的 ot-jumulo 在昨晚梦中是如何从现在的地方走回到自己的家乡,如何如何在那儿看到自己部落的一名妇女的婴儿夭折。这个土著深信那个婴儿肯定必死无疑。

安达曼人从不愿意叫醒睡着的人,即便这么做了也极为勉强。对此,有人向我解释说,熟睡者的 ot-jumulo,即灵魂,可能已出窍游荡到远处,突然弄醒他的话会使他生病。

土著用来解释梦境的原理十分简单。所有不愉快的梦都是噩梦,而所有愉快的梦都是好梦。土著相信,生病常常是由于做梦。比如,一个人在发烧的早期,可能会做噩梦,当发烧进一步加深,他就会理解为那是做梦的结果。谁要是做了一个痛苦的梦,通常到次日就不敢走出营地,而是呆在家里,直到梦境对他的影响消除为止。土著相信他们能在梦中与精灵沟通,但只有个别特殊的人才有能力经常这么做,这种人叫作 oko-jumu(dreamers,梦师)。不过,普通的人偶尔也会做这样的梦。

我觉得,像安达曼人这样的一个民族,很难对他们的梦进行任何研究。因为,要想知道他们醒来之后对原来的梦境进行了多大的想像性的编排和改动,绝不可能。从目前我观察到的情况来看,他们大多数的梦要么是形象化的,要么是动态的,或者两者兼有。本书后面谈到巫术的时候,将进一步讨论他们的梦。

人死了,其灵魂(或者像有些土著理解的那样,说是其气息)就离开肉体,变成精灵(lau 或 čauga)。人死了就不再以人类的形式存在,而是以精灵这种新的形式存在。

每当我问起土著森林和大海精灵来自何方,得到的答案都是说,他们是死去的男人女人的鬼魂。另一方面,当我以另一种方式来提问,问他们人死之后

是什么东西变成了人的鬼魂，尽管这与刚才前面的似乎是同一个问题，但却得到许多不同、不一致的答案。若把我得到的每一个答案都描述一番，篇幅就太长了，因此我选出了一些比较典型的来说。对于不同的人的陈述，或者同一个人在不同情况下给出的陈述，若企图调和种种不同的说法，只会对土著信仰的真实情况产生错误的印象，因此，我对土著的陈述都是分开记录，下面给出的每个陈述都是原本的记录，没有进行任何改动。

第一个记述得自北安达曼岛的部落，来自好几个部落的人对我说的都完全相似。“人死了就变成 Lau，并在森林里游荡。开始的时候是在坟墓或去世地点的附近游荡，但过了不久，他会觉得那样不好，因此就去和别的精灵一起生活。如果是淹死的，他就变成J̇urua。”第二个记述也是从一个北方部落（阿卡泰里）得来的，与前面的说法只有一处细节不同。“人死了就变成 Lau 或J̇urua，并和别的精灵生活在一起。若他原来是个森林居民，就变成 Lau，住在森林里；若他原来是海滨居民，就变成J̇urua，住在海里；所有的阿卡泰里人死后都会变成J̇urua。精灵呆在自己的土地上，一个人自己土地上的精灵（不管是 Lau 还是J̇urua）对他是友好的，但别的土地上的精灵对他来说就是危险的了，会使他生病。”

北方部落的人经常对我说的一种完全不同的说法是，人死了，他的精灵（Lau）马上，或者过了一段时间之后，就会到地下的另一个世界去，那个世界叫作 Maramiku。据称，精灵的世界就像现实的世界一样，有森林，有大海，还有他们熟悉的所有动植物；精灵居民们就像世上的安达曼人那样，在那里打猎、捕鱼、跳舞度日。

在北方还有一种普遍的说法是，死人的灵魂升到天上去生活。下面是两个这样的陈述：“人死了，其 ot-j̇umulo（灵魂，英文为 double）就升到天上，变成 Lau（精灵，英文为 spirit）。”“人的精灵在森林里游荡，直到骨头上的肉都烂掉，然后才离开到天上去。”其他的陈述与这两个都非常相似。

现在来看看南方部落的情况。一个阿普泰可瓦部落人对我说：“人死了，灵魂就去到东方或东北方向，越过世界的边缘，留在一个叫作 Lau-l'uŋ-ciŋ（精灵之宅）的地方，那儿的森林里有一个大棚屋，和地上的棚屋差不多。精灵在那儿就像地上的人一样生活，打猎、捕鱼，等等。精灵之家的外边是 Puta-k̠oiča，即太阳和月亮的家。彩虹是精灵来拜访地上的朋友的通道，他们是从梦中来拜访的。

彩虹是一些(? 或一根[1])藤做成的。"

同是出自阿普泰可瓦部落的另一种说法是:人死后,灵魂就到天上去,和一个叫作 Tomo 的神话人物住在一起,传说 Tomo 是安达曼人的始祖。我最好的信息提供者之一说,在某种程度上他被看成是太阳一样,因此也被看作是光明和好天气。这个人说,因为 Tomo 一直在那里,所以精灵的世界从来没有夜晚。精灵总是有充足的猪肉和海龟肉,在跳舞娱乐中度过他们的时光。

阿普泰可瓦部落有个老人是个颇有名气的巫医。他说,精灵的巫医与普通人的精灵是分开生活的,名字不是叫 Lau 而是 Bilik。他还告诉我,说在梦中 Bo̱ičo Bilik 是如何来探访他的,这个 Bo̱ičo Bilik 是一个 Bo̱ičo 的灵魂,他生前是个伟大的巫医,现在死了,变成一个 Bilik,与普通的 Lau 不一样。天气由 Bilik 控制,他们还能够使活着的人生病,或者治好他们的病。上述的 Bo̱ičo 这个人,在我的信息提供者年轻的时候还活着。

一个阿卡拜尔部落的老人告诉我说,临死的人气息(ig-peti)升上天空,就变成精灵。该部落的另一个信仰是,死人的精灵去到地下一个叫作 J̇ereg-l'ar-mugu 的地方。下面的记述是从这个部落得来的:"人死了,精灵首先往南去到阿卡拜尔的土地上,然后返回 Kuaičo-bur 境内的 Gudna-l'ar-boŋ(在阿卡拜尔部落的领土之内),然后再去到 J̇ila(东岛)上的 J̇ila-buaro,再从那儿去 Kere-tuaur。精灵接近 Kere-tuaur 时,一种叫作 tao(学名为 Eudynamis honorata,印度噪鹃,或称"头脑发热的鸟")和一种叫作 bil(澳大利亚凸眼鸻鸟)的鸟儿就会大叫,那里的居民就知道有新的精灵到来了。从前,Luŋ-tauar 的人曾经用大网来抓精灵,为此专门制作了一张网,是一个叫 In Golat 的聪明女人教他们这么做的。精灵想逃跑,但在一个叫作 Guamo-leber 的地方被逮住,然后又被人扔到大海里,于是精灵就去 Ċau-ga-l'uŋ-jiŋa(精灵之家),在那儿住下来。"以上是一个懂英语的阿卡拜尔人将土著语言翻译成英语的原话,当时他是我的翻译,在此我只是将他的英译照搬上来。其中有许多我不明白的地方,有不少未解的疑问。之所以列出这段话,只是想以它为例说明安达曼人的信仰还有一些更加晦涩难懂的地方。若想充分理解他们这方面的陈述以及其他方面的陈述,就得更全面地掌握土著语言,不能像我懂得这么少,此外还要在那里呆上更长的时间。

---

[1] 原文如此:(? a cane)。——译注

上面给出的各种例子,已足以说明安达曼人信仰的大体特点。关于精灵去到哪里,各部落的信仰都变来变去,互不一致,说法各异,有说到天上去的,有说到地下去的,有说到东方太阳月亮升起的地方去的,也有说到自己领土上的森林、大海去的。清楚的只有一点:安达曼人这方面的信仰漂浮不定、缺乏准确性,他们当中没有固定、一致的信仰。

除了土著自己说出的上述种种说法之外,马恩先生对阿卡拜尔部落的信仰的描述也不可或缺。我看,最好还是将马恩先生的原话照搬吧:

> 据称,除了大海之外,世界是平的,架在一棵极大的棕榈树(学名为Caryoata sobolifera)上。这棵棕榈树叫作barata,长在地下的一片森林中间,整个地下世界都是由这片森林组成。森林名叫ċaitan(Hades,冥府),是个黑暗的地方,尽管太阳和月亮也轮流出现,但由于它处在地下,所以只能照亮部分地方——死人的灵魂(ċauga)正是被Puluga遣到这里,等待复活(Resurrection)。
>
> 在ċaitan,没有长大和变老这回事,所有的灵魂都保持他们离开地上之时的样子;成人以脱离躯壳的游魂特有的方式,扮演着从事打猎的角色。为了让精灵们能够打猎,野兽和鸟类的精灵也被遣送到ċaitan,但由于那儿没有大海,鱼类和海龟的ċauga(精灵)就以自然的形式存在着,供juruwin(大海精灵)捕猎。未能完全独立于父母就夭折的孩子(即不到6岁的幼儿)的精灵(ċauga)和灵魂(ot-yolo)到ċaitan(冥府)来,被放到一棵rau树(一种榕树)上,靠吃树上的果子过活。既然一旦进入冥府之后谁也不能离开,因此,土著为了使他们关于冥府的故事站得住脚,就会讲一个口头流传下来的故事:很久很久以前,有个梦师(oko-paiad)做了个梦,看到了冥府各地的景象以及游魂从事的事情。
>
> 在大地和东方天空之间架着一条无形的藤桥(pidga-l'ar-ċauga),它一端固定在大地上,另一端连接着jereg(天堂);过世者的灵魂(ot-yolo)通过这座桥进入天堂,或者进入天堂下面的jereg-l'ar-mugu:后一个地方可谓是炼狱,因为那里惩罚十恶不赦的罪人,比如谋杀犯。与但丁不同,土著将之描述成非常寒冷、最不适合人居住的地方。从所有这些说法可以推断,这些受人鄙视的野蛮人也相信未来,相信复生,还相信人的三重构成。

据说病重者的精灵(ċauga)悬浮于现世与冥府之间,但死了一段时间之后才会长留在冥府,而在此之前,精灵在死者原来的住所和埋葬遗体的地方出没。人做梦之时,灵魂会从鼻孔出来,灵魂看到的或从事的事情就是熟睡者梦见的情形。

安达曼人不是把影子看作自己的灵魂,而是把(镜中的)映像看作是自己的灵魂。据称,灵魂是红色的,精灵是黑色的,而且,虽然灵魂和精灵都是人眼看不见的,却具有所属者的人形。邪恶出自灵魂,所有好的方面都出自精灵;到了复活之时,两者将重新组合在一起,在新世界上永远生活下去,因为,到那时,邪恶者的灵魂在jereg-l'ar-mugu(炼狱)已在惩罚中改过自新。

未来的生活将是现在生活的重复,但到时候所有的人都永葆青春,不知道什么叫疾病和死亡,也没有婚嫁。动物、鸟类和鱼类也都将以现在的形式在新世界里重现。

这个极乐盛世将以一场大地震开始,由Puluga下令发生,将pidga-l'ar-ċauga断开并使大地翻转过来:到那时活着的人都将灭亡,和他们已故的祖先交换位置。[①]

我认为,必须极为小心地看待马恩先生的这个记述。谁要是和安达曼人谈过话就会觉得,马恩先生很可能是把许多独立的陈述组合成一个连贯的叙事了,但那些独立的故事,正像土著们所认为的那样,并不构成一个有条理的教义,而是相互独立、互不一致的。此外还有一个事实,即马恩先生把土著的信仰竭力写成与基督教神话相似的样子,从他使用的词Hades(冥府)、paradise(天堂)等,可以很清楚地看出这一点。因此,马恩先生显然很乐于追寻安达曼神话与基督教教义之间的相似性,读者必须考虑到这一点。

由于马恩先生所有的叙述都具有一定的重要性,因此有必要批判地分析上面转录的记述。我们可以从所谓的“人的三重性”的说法开始分析。“人的三重性”指的是,人被看作是肉体、灵魂和精灵的组合体。无疑,安达曼人是用ot-yolo(映像)和ċauga表示不同的东西,此处ot-yolo译为“soul”(灵魂),ċauga译为

① Man, *op*, *cit*. p. 161.

"spirit"(精灵)。其区别在于,一个人在世的时候,拥有一个"互体"或"灵魂"(后一个词应为首选),死后,他就变成精灵。因此,当一个人在世之时,精灵并不属于他/她的一部分。Ċauga(或 lau)这个词只不过是一类特定存在物的名称,包括所有去世的男男女女。正如人死后变成精灵一样,其骨头就变成了"精灵骨"(ċauga-ta)。基督教的教义认为,在世的每个人都拥有一个灵魂和一个精灵,而安达曼人的信仰与此是两码事,将两者相提并论乃是误导。正是这个原因,将安达曼语的ċauga 译成"spirit"(精灵)或许不大适宜,但似乎又没有其他合适的英文词。

马恩先生的记述似乎在暗示说,土著相信,人死的时候,其灵魂(映像)去了一个地方(J̇ereg 或 J̇ereg-l'ar-mugu),而精灵则去另一个地方(Ċaitan)。但如果是小孩,马恩先生的说法又不一样了,说小孩的灵魂和精灵都是去Ċaitan。马恩先生将Ċaitan 比作冥府,J̇ereg 比作天堂,J̇ereg-l'ar-mugu 比作炼狱。

我认为安达曼人没有如此复杂的教义。我几乎可以肯定,马恩先生是从土著那儿听到了几种不同的陈述(这些陈述与前面讲到的相似),而他则把这些故事拼凑起来并竭力使之通顺。显然,给他提供信息的土著有的把死后世界说成是在地下,并称之为Ċaitan[①];有的则说是 J̇ereg 或 J̇ereg-l'ar-mugu。我认为,任何一个土著都不可能像马恩先生的记述所暗示的那样说,死者的灵魂去的是一个地方,而其本人(现在已是精灵)去的又是另一个地方。马恩先生对 Ċaitan 的描述,与阿卡拜尔人、阿普泰可瓦人向我描述的 J̇ereg-l'ar-mugu,还有北方部落的土著向我描述的 Maramiku,几乎完全一样。假如Ċaitan 确实是一个阿卡拜尔语的词,那么它应当只不过是 J̇ereg-l'ar-mugu 的别称罢了。

在马恩先生最重要的几点陈述中,有一种说法是好人的灵魂可以去天堂,坏人的灵魂则被判贬到炼狱去受折磨。[②]在调查中,我没有听到土著说过这样的明确信仰,不过我也没有充分的理由来否定这种信仰的存在。我能说的仅仅是,对于好人和坏人(不管土著所采用的那些词的含义到底指什么)死后会受到

---

① 关于马恩先生提出的Ċaitan 这个词,我找不到任何资料。我问到的一些南安达曼岛人似乎并不认识这个词,但他们在发乌尔都语中 shaitan 等于 devil(魔鬼)这个词的音时,会发成这个词的音。

② 在 1901 年的《人口普查报告》(*Census Report*)第 62 页上,理查德·坦普尔勋爵写道:"安达曼人有一种观念,即人死后'灵魂'将通过空中的一座桥去到地下,但他们的观念中并没有天堂或地狱,也没有宗教意义上的肉体的复生。"

不同对待的说法，我没有找到任何证据。和阿卡拜尔、阿普泰可瓦部落的人谈话时，我没有听到他们把 Jereg 作为一个不同于 Jereg-l'ar-mugu 的地方来提起过。Jereg-l'ar-mugu 当然是个复合词了，得自 ar-mugu（前面），整个词的意思可能是"面朝 Jereg 的地方"，或者"面朝着我们、叫作 Jereg 的地方"。

马恩先生称，小孩的灵魂和精灵去到 Caitan，在那儿靠吃 rau 树（一种榕树）的果子过活。在北安达曼岛我发现有的土著都相信，孩子出生之前，他们的灵魂住在榕树上，但所说的这些树是地上真正的树，而不是神话中另一个世界的树。土著普遍相信，婴儿若是夭折，其灵魂就会重新进入母亲的身体，再出生一次。马恩先生所说的小孩死后灵魂住在 Caitan 里的榕树上，其实可能真的是指地上的榕树。

关于马恩先生提到的复活，很可惜的是我也没有获得这方面的信息。本书后面有一章将会谈到几个关于世界结束和重新开始的神话，一般都与 Puluga 和 Biliku 有关。不过，我听到的所有这些故事，讲的都是过去而不是将来。[①]

安达曼人称不省人事为"死"，并认为曾经有一段时间不省人事的人是死了一回然后又活了过来。有一次，有人告诉我说，村里有个老人"死"了，我前往一看，发现他是处于昏迷状态，后来清醒过来，又活了几天。有故事说，甚至有人被埋葬之后还会复活。我在北安达曼岛就听说过一个这样的故事：有个人死了，人们于是埋葬了他。当亲戚朋友收拾好财物登上独木舟正要离开时，听到了他的呼唤声。他的妻子和母亲于是往回走，碰到了他，就用独木舟把他一块儿带走了。之后他活了一段时间，又死了，于是再次被埋葬。同样的怪事再次发生，正当众人因为这个人去世而弃掉营地、正要登上独木舟出发之际，这个死去的人又再次出现了。最后，这个人第三次死去。这回，人们在离营地很远的地方挖了一个很深的坑来埋葬他，然后急忙赶回营地，拿起东西赶紧撤走。人们再也没有看到那个死人，但几个月之后，等他们去挖他的骸骨时，却只看到包裹尸体的席子和捆绑的绳索，没有骨头的踪影。

---

① 值得指出的是，安达曼人的语言中，动词没有将来时态，经常很难知道说话的人指的是现在还是将来。再者，尽管有过去时态，但土著在叙述过去的事情时经常使用现在时，因此，与过去有关的叙述及与将来有关的叙述可能具有完全相同的语法时态。艾理斯（Ellis）先生根据马恩先生提供的资料写了一本书，*Journal of the Philological Society*（1882），书中给出了一个表示将来的阿卡拜尔语动词前缀-ngabo。波特曼先生指出这是个错误。（*Notes on the Languages*，p. 88.）

在北安达曼岛海滨居民中，我发现他们相信临死者的灵魂会随着退潮而出窍。

在安达曼人当中，据说有的人具有超自然能力，而土著对他们的本事真的深信不疑，这种人因此而显得与众不同。这些特别得到上天恩赐的人在某种程度上相当于其他原始社会的巫医、巫师或道士。在北安达曼岛上这些巫医的名称为 oko-jumu，字面意思是“做梦者”（dreamer）或“凭梦说话的人”，其中词干 -jumu的原意指的就是做梦。阿卡拜尔语的对应词为 oko-paiad，据马恩先生说，这个词的意思也是“做梦者”。然而，波特曼先生则说，阿卡毕语中表示“梦”或“做梦”的词为 taraba。

据马恩先生说，只有男人才能拥有可以尊为 oko-paiad 的法力。[1]我询问的土著则说，女人也可以拥有同样的法力，不过以此出名的男人比女人更常见些。oko-jumu 或 oko-paiad（巫医）与普通人之间并没有清楚的分界线，某个人可以拥有些许这种法力，从而与别人无多大分别，而另一个人则可能在这方面比他有天赋得多。

如今，想获得关于这方面的完整、令人满意的信息已不再可能。年老的 oko-jumu 和 oko-paiad 大多已经去世，较年轻的男人当中有一些人自称是梦师，但近年来由于与外国人有了交流，他们在某种程度上对这类事情已产生怀疑。除了从年纪很大的人那里获得与以前的这种信仰有关的信息之外，想从这些较年轻的人那里了解有关情况是很难，甚至是几乎不可能的。除了这个困难之外，还必须补充一点：能够提供更有价值信息的老人寥寥无几，与之谈话时，我不得不采用一个名字翻译。因此，尽管这些老人可能愿意向我本人说出他们作为梦师的一些秘密，但是在本族的年轻人面前就不愿意这么做了。

梦师的法力是超自然的，因此只能以超自然的方式，通过某种途径与精灵（即 Lau 或 Ċauga）接触来获得。与精灵接触的途径之一是死亡。要是某人像土著说的那样“死去活来”，经过那场历险之后，他就被赐予成为巫医所必需的法力。有人向我指出，Aka-Kora 部落的一个人就是通过这种途径获得了法力。他好像是在一场重病中昏迷了 12 个钟头左右，朋友们以为他已经一命呼呜。我在阿普泰可瓦部落遇到过一个巫医，据说他死了三回又都活了过来。另一个我

[1] Man, *op. cit.* p. 96.

没有见过的人被土著描述成伟大的巫医，从他们描述的情形来看，我认为那人不过是癫痫发作罢了。与此相反的是，马恩先生说："癫痫是种公认的疾病，但人们并不用迷信的眼光看待癫痫的发作。"[1]

人能够获得法力的另一种途径是与精灵直接交流。有一个这样的人去世才几年，土著认为他曾经与森林里的一些精灵见过面，从而获得了巫医的法力。他过去常常自个儿定期进入丛林，和他的精灵朋友进行交流，回来的时候，头上戴着撕碎的棕榈叶纤维(koro)做成的饰物，他声称那是精灵朋友放到他头上去的。在土著眼里这个人是法力很强的巫医，名气很大。

通过做梦，也可以获得 oko-jumu(巫医)的法力，只是法力稍弱一些。土著相信，某些人具有在梦中与精灵交流的能力，这种人就是巫医。要是某个男人或男孩做了不同寻常的梦，尤其是如果他在梦中看见精灵，不管是他原来认识的一些已过世者的精灵还是森林或大海精灵，他迟早都会获得巫医的声誉。

一个人可以声称自己拥有某种程度的法力，但未必得到他人承认。每个巫医都必须为自己赢得声誉，还要将之保持下去，要做到这一点，唯有向他人展示自己的法力。一旦赢得了这种声誉，巫医就不仅受到他人的尊敬，而且个人也会获得可观的利益。人们要是相信谁法力不凡，就会都想与之搞好关系。因此，哪个人要是成了公认的巫医，别人打到猎物肯定会分一份好肉给他，想讨好他的人也会给他送各种礼物。

oko-jumu(巫医、梦师)正像名称本身所指的意思那样，不管其法力是以何种方式获得，都能以其特有的方式来做梦，而那些得不到上天恩赐、缺乏这种能力的人则无法做到。巫医可以在梦中与死者的精灵交流，而且，据土著说，巫医还可以在梦中使敌人生病，或者治好朋友的病。

通过梦中或醒着的时候与精灵的交流，巫医可获得巫术知识，在治病或者防止坏天气发生的时候可以派上用场。土著生了病通常会找巫医看，把这看作是治病的最好办法。巫医的治病手段往往只限于那些公认的治疗方法，他会建议病人使用其中的一种方法来治病，或者亲手用其中的一种方法给病人治病。土著以为疾病是精灵作祟所致，于是巫医就会答应驱赶这些精灵。赶鬼的时候，巫医向这些精灵讲话，并通过念咒或者用某种物品来驱赶它们——土著相

---

[1] Man, *op. cit.* p. 83.

信这类物品具有将精灵阻挡在一定距离之外的法力。有时候,巫医会答应以做梦的方式来给病人治病。土著相信巫医在梦中能与精灵交流,说服它们帮他治好病人。

除了治病、致病的法力之外,人们还相信巫医能够控制天气。前面已经说过,安达曼人相信天气是由 Biliku 和 Tarai 两个神话人物控制。不过,另有一种与此矛盾但亦为土著相信的说法,即天气为精灵、尤其是大海精灵所控制。巫医控制天气要举行某种简单的仪式,现举两个例子说明一下。北方部落以前有个巫医,现在已经过世。他曾经用两块石头碾碎一段天南星藤,然后带着这些东西潜到海底,用一块石头把东西压在珊瑚礁上,从而制止了一场非常猛烈的暴风雨。有个比较近的例子,与此非常相似。一个尚在人世的叫作 J̇ire Pilečar 的人,在某种意义上可以说是刚才讲到的那个巫医的后人,据说他也用榕树的树叶和树皮,以同样的方式——也就是说,将之碾碎后压在海底的一块石头上——制止了一场猛烈的暴风雨。从这两个例子可以看出,仪式针对的不是 Biliku 和 Tarai,而是 J̇urua。

巫医能获得这样的地位,除了因为拥有与精灵直接交流的能力之外,还有一个原因是巫医对普通物品所具的巫术性能了解得比常人多很多。人们认为他的这种知识是从精灵那里得来的。不过,这种知识其实每个土著多少都会知道一点,只是没有巫医的知识那么丰富罢了。因此,需要治病之时,有许多种疗法都是人们熟知的,谁都可以直接采用,不必咨询巫医。

要把土著认为具有巫术性能的物品都列举出来当然不大可能,不过,在此还是将此类物品中最重要的几种都提一下。

我们首先看一下具有巫术性能的矿物质,其中最重要的一种是红赭石。安达曼群岛很多地区都有黄赭石矿,将黄赭石挖出来,烧过之后就变成了红色,这种红色的粉末可以直接使用,也可以和猪油或龟油混合做成颜料再用。用法是将粉末和水混合后内服,红颜料是涂在喉咙和胸部来治咳嗽,涂在耳朵周围治耳疼。某人若感到不舒服,通常会在鼻孔之下的上唇部位抹一点红颜料。土著说,这么一来,红颜料的"气味"就可以治病。红颜料有时会用来敷伤口或者被蜈蚣咬伤的地方。在举行仪式的时候,红颜料还用来装饰身体,上一章已经讲过了。

在北安达曼岛可以找到一种软质的红石头,叫作 talar,可以用来代替红颜

料。土著用它来涂身，或者弄成粉末之后和水内服。

白黏土（阿卡德鲁语称为 tọl-odu）有时也用来治病，内服外敷都有。普通黏土（阿卡德鲁语称为 odu）用来敷伤口，若说没有别的用处，至少可以挡挡苍蝇。

在某些泉眼可以找到一种橄榄色的土（阿卡拜尔语称为 ċulŋa），土著将之当作良药倍加珍惜，诸般不适，皆以水冲服。

现在来看一下植物的巫术性能。具有巫术性能的植物非常多，有些还是植物学尚未鉴明的物种。

有一种叫作天南星藤的植物，可产出一种对安达曼人很有价值的纤维，他们用这种纤维来做弓弦以及绑扎箭头和鱼叉的细绳。同时，这种植物也具有许多巫术性能。土著认为，风湿是由于在加工这种纤维的时候，[①] 这种植物的"气味"进入了身体里面。他们还相信，这种植物新鲜时候，或者纤维还没变得完全干燥几天之前的"气味"，会吓跑海龟。谁要是刚加工完这种纤维不久，休想去参加捕龟活动，因为他若在独木舟上，准把所有的海龟都赶跑。独木舟上要是有一小段这种绿藤，捕龟活动就别想成功。谁要是碰过这种植物，就不能让他来煮海龟肉，否则龟肉就会是"坏的"，吃不得。倘若不小心让龟肉碰到了这种植物，结果也一样。所有这些都是只针对绿色的鲜藤，纤维加工好、干燥之后则没事。纤维本身就用来绑扎叉海龟用的鱼叉，因此土著显然认为纤维是无害的。

土著相信，倘若在火里烧一段天南星藤，就会把附近所有的海龟都赶跑；或者，按另一种说法，将会引起一场大暴风雨。

到目前为止，我们只说到土著认为接触这种植物的不利之处，其实它也有有益的性能。据土著说，若在鲨鱼出没的水域游泳，在腰带或项圈上别一小段天南星藤就会很安全。他们还认为，谁要是身上带有这种植物，就可以免受大海精灵（J̇urua）的袭击。

海芙蓉（Hibiscus tiliaceus）是一种矮小的树，土著从这种树上获得纤维，做成绳索，现在是用来做鱼叉的尾绳，以前用来织捕龟网。不过，这种树没有什么抵御森林精灵的功效。在上一章提到的吃龟仪式中，就用到海芙蓉树叶。煮海龟肉的时候，只能用海芙蓉树的柴火，用其他木柴的话，龟肉就"不好"了。关于这

---

① 土著加工纤维的时候，是将这种植物嫩苗的皮撕成条，然后放在大腿上用篮蚬贝（Cyrena）来刮。

一点，有必要指出马恩先生叙述中的一个错误。他说，虽然 alaba 树的柴火可以用来加工野猪肉，但绝不能用来煮海龟肉，倘若违反这一戒律，Puluga 就会发火，并且派太阳或月亮来惩罚冒犯者。[①]此处明显有一个错误，alaba 树就是海芙蓉树，而马恩先生将之误为马松子树(学名为 Melochia velutina)了。现在，与海芙蓉树有关的习俗并非不能用它来煮海龟肉，而是除此之外的柴火一概不能用来煮海龟肉。我看马恩先生是误把一段关于 yolba(天南星藤)的话当成是与海芙蓉树有关的陈述了，否则很难解释他为何会犯这样的错误。我们在前面刚讲到，如果天南星藤碰到龟肉，龟肉就会变成“坏的”，如果烧了这种藤，就会有暴风雨。

另一种能够提供纤维的植物是买麻藤(学名为 Gnetum edule)。土著相信，如果在独木舟上有一段这种植物的绿藤，就会赶跑海龟。

安达曼人认为榕树有好几种巫术性能。土著认为，这些树是未出生的婴儿灵魂居住的地方。北安达曼岛有人告诉我说，这种树只要有一棵被砍，就会导致一场暴风雨。这种树的气生根树皮能产出纤维，小安达曼岛的土著用来制作弓弦，但大安达曼岛的却用来制作个人饰物。用这种纤维做成的饰物可能有某些巫术性能。

紫檀树(学名为 Pterocarpus dalbergioides)是安达曼群岛最引人注目的树木之一，它有着非常坚硬的红色木质，土著用这种红木来制作传声板。在阿普泰可瓦部落有一种比较晦涩难懂的信仰(在其他部落可能也有)，即当这种树开花时，人若看它就有危险。我两次听到过这样的故事，说有人看了这种树的花之后如何受到侵害，疯的疯，死的死。有一次，我的译员将一个信息提供者的话翻译如下：“他们看了那花儿，头昏眼花，全都进了地狱(Jereg-l' ar-mugu)。”因此这种树开花的时候人们必须小心，不能看它太久。在北安达曼岛我被告知，紫檀树开花之时，绝不能玩结绳游戏[②](jipre)，但在一年中的其他时间里，你爱怎么玩都没事。(我听到有一种说法，说结绳游戏是 Lau 发明的，但又有另一种说法说是螃蟹发明的。)

有一种桂树(学名为 Tetranthera lancœfolia)是一种矮小的树木，土著用它来

① Man, *op. cit.* pp. 153, 172.

② string games，一种将细绳结成各种形状，或者用细绳来变魔术的游戏。——译注

做射野猪用的箭杆。他们还相信这种树的叶子具有驱赶森林精灵的法力。上一章描述的吃猪仪式中,就用到这种树叶。土著将这种树的木头撕碎做成羽状,相信这种羽状物具有巫术性能。杀了人的土著要戴上这种羽状物,相信这些东西可以保护自己免受死者精灵的报复。

有一种矮小的树木,阿卡拜尔语称之为 gugma,是用来医治各种疾病的常用药方,马恩先生鉴定出那是三宝木(学名为 Trigonostemon longifolius)。土著用这种树的树叶做成床来给病人睡,还将树叶捣碎涂到病人身上,或者让病人吸入捣碎的树叶气味。土著说,具有医疗作用的是这种植物的"气味"。这种气味会赶跑海龟,因此不能带这种树叶上独木舟,刚触摸过这种树叶的人是不会出海捕龟的。

另一种药是一种良姜(学名为 Alpinia)。将这种植物的叶子和茎嚼烂,咽下汁液,可以医治某些不适。采蜂蜜的时候也用到这种植物。采蜜的人将一些叶子放到嘴里嚼烂,采蜂蜜之前,将口水喷到蜂巢上,有的还将嚼烂的树叶涂到身上。土著说,这么做可以防止蜜蜂蛰人。

土著认为具有巫术性能的植物还有许多,在植物学上尚未鉴明为何种植物。比如,有一种阿卡德鲁语称为 tare 的矮小树木,土著将其树叶捣碎,用水润湿后涂在身上用来治病。有的人会将这种树的树皮撕下一片在胸部缠绕一圈以治胸痛。有两种叫作 tip 和 laro(阿卡德鲁语)的树木,树皮捣碎加水调和后,用来涂病人的身体。一种叫作 pare 的植物,土著喝其叶子加水捣碎后所得的溶液来治痢疾和腹痛。一种叫作 korotli 的爬藤,将之捣烂缠到手脚上,用来治蛇咬伤。土著还用火烤榼藤子,趁热敷到被野猪牙戳伤之类的伤口上。

有些植物,土著说谁要是砍了就会失明。其中的四种在阿卡德鲁语中叫作 jin、burut、deŋ 和 mit。

现在我们来看动物类的东西。蜂蜡,尤其是黑色的蜂蜡,具有巫术性能。如果有人得了胸膜炎,土著就会将黑蜂蜡加热,使之变软,然后涂到病人的胸上。土著相信蜂蜡可以赶跑森林精灵。

如果某人被蛇咬了,打死了蛇,就把蛇剥皮,用蛇皮的内表面来敷伤口。

土著认为打嗝是无意中吞下了一种树上蜥蜴的结果,这种蜥蜴的叫声与人打嗝的声音很相似。

安达曼人认为,我们常说的手脚"发麻",或者说手脚"想睡觉"(going to

sleep),是因为被老鼠咬了。如果某人半夜醒来,四肢之一有麻木的现象,他就会相信是自己睡着时有老鼠咬了他。

安达曼人说,要是被麝猫咬的话,就会抽筋。有一次,一个土著告诉我说,谁若是吃了麝猫肉之后就到水里游泳,就会变成"瘸子"。我想,他说的这种情况,实际上是因为抽筋游不动。

土著相信,狐蝠(学名为 Pteropus)的肉,尤其是肥肉,可以治风湿。曾有个患风湿的老人要求我用枪打几个狐蝠给他,结果他把狐蝠做熟吃掉了。

土著相信,若在火里烧海龟油,就会有暴风雨。

人骨头的巫术性能,前面已经讲过了。人骨被看作是驱赶精灵的法宝,因此可以用来防病治病。我的棚屋里曾挂着一块人的下颚骨,可以随风摆动。当时我和几个土著正患一种病,土著认为这是因为那块下颚骨的位置摆得不对造成的,因此叫我把骨头装在一个篮子里放到别处,好让它不要乱动。

动物的骨头也像人骨那样做成饰物,似乎也具有与人骨差不多的巫术性能。

其他一些具有巫术性能的物体中,最重要的是火。土著相信火能赶走大海精灵和森林精灵,病人身旁总燃着一堆火。为了治痢疾,土著会把石头放到火堆里烧热,然后要病人将大便排到石头上。

最后,必须说一下安达曼人最喜欢的一种疗法,即割痕。他们在病痛的地方割痕,头痛就割额头,牙痛就割脸颊。割的时候,是用锋利的石英片或玻璃片在皮肤上割许多紧挨在一起的小切口。切口的深度刚好割穿皮肤,渗出一点点血,但不会深到导致流血。这种手术是女人的活。除了红颜料和人骨之外,割痕疗法的使用频率也许比任何其他疗法都高。

第四章　神话与传说

安达曼人有许多老幼相传的故事，讲的是他们祖先很久很久以前的所作所为。本章记录了其中的一些传说，但这些故事实际上往往是同一个故事、同一个传说的不同版本，每种版本之间只有些许差别，因此很难对这些故事进行条理清晰、合乎常理的记述。在某种程度上，故事的各种版本都具有地方特色，每个部落、甚至同一部落中的每个地区都有自己的一套传说。除此之外，还有个人叙述的差异。同一部落中的两个人可能都会讲一个大体相同的故事，但在用词和手势上却各有自己的一套，甚至对故事情节的顺序安排也会有所不同。

在上一章讲到北安达曼岛称之为 oko-jumu、南安达曼岛称之为 oko-paiad 的一类人（巫医），土著相信这类人对精灵以及各种疾病疗法的功效特别了解。安达曼人传奇故事方面的知识权威，正是这些巫医。就巫术疗法而言，不同的东西——如各种植物的叶子等——具有什么样的功效，他们有着一套共同的信仰，巫医根据这些信仰制作出各种疗法（药方），用来对付各种特定情况。不过，每个巫医或多或少都要吹嘘说自己采用的是独创的办法。前面已经讲过一个这样的例子：有一次起风暴的时候，北安达曼岛某个部落的一个巫医将一段捣碎的天南星藤压在海底的某块石头底下，成功地制止了这场风暴（土著相信是这么回事）。后来又有一场风暴，于是这个巫医的传人被请来施展法力。他并没有简单地仿效师父，而是将榕树的树皮和嫩枝捣碎，压在海底的另一块石头底下。与此类似，安达曼人对祖先时代发生的事情有许多相同的信仰，但每个巫医都在此基础上创造出自己独特的一套故事，因此两个巫医讲的故事很少雷同。某个巫医可能由于可以把祖先的传奇故事讲得非常生动有趣，从而名振乡里。这样的人应当是那种有能耐以自己的方式将传统故事组合在一起再创造出新故事的人。每个巫医都有讲出“原创”故事、以此提高自身声誉的欲望，从而造成了传说故事的种种变化。

缺乏传统形式是安达曼人神话的一个重要特点，这与他们的歌曲中缺乏传统歌曲的特点差不多。正像每个人都是自谱自唱一样，在某种程度上，每个巫医也都是以自己的方式来讲述本部落的传说。不过，对于歌曲，每一个人都可以谱自己的歌，而讲传奇故事的权力则只限于一部分人。

任何一个部落的传说，都是在一定数量的信仰或陈述的基础上展开的，而每个土著对这些信仰或陈述都可谓耳熟能详。在这个基础上，巫医精心编排出自己的一套学说（如果我们可以称之为学说的话），然后传给追随者，而这些追随者又可能成为巫医，于是他们自己又对故事进行些许改动。那么，尽管每一代的改动都很小，但故事的内容却一直在变，长此以往，土著的信仰可能就发生了重大的变化。不过，有迹象表明，阿普泰可瓦部落的一个头人的继承者成功地引进了一套关于天气的学说，将 Bilik 说成一类神话人物而不是单个神话人物的名称。这一"学说"虽然还没有完全取代以前的信仰，但不仅是在阿普泰可瓦部落，而且在阿卡科尔部落、阿可杜卫部落，都已得到普遍接受。

安达曼人的许多传说及其各种版本，到了现在，只能找到很小的一部分了。欧洲人的殖民活动给土著的生活带来了许多新的乐趣，使他们的生活发生了许多变化，从而使他们古老的传说遭到忽视。年老的巫医大多已经去世，而且后继无人。本书记录下来的传说中，许多得自一些并不是很熟悉传奇故事的人，他们只是凭记忆讲出自己以前从巫医那里听到的故事，而那些巫医现已经不在人世。

必须指出，安达曼传说的特征之一是不系统。同一个人讲到诸如火的起源、人类历史的开端之类的故事，在不同的场合可能会讲出两种完全不同的版本。显然，安达曼人把每一个小故事都看作是独立的，并没有有意将故事互相比较。因此，刚听到这些传说的外人会觉得故事显然相互矛盾，而在安达曼人看来却根本没有什么不妥。在此有必要强调一下安达曼神话的不完整性和无系统性，因为，马恩先生在关于安达曼人的著作中，把南安达曼岛各部落的许多传说收罗在一起，将之组合成了一个颇为完整连贯的叙述，从而使得读者对那些实际上并不连贯的故事产生一种错误的印象。当然了，马恩这么做也是出于无意。鉴于马恩先生记述中的每一个故事都直接得自土著的口述，那么肯定是马恩先生自己把这些故事编排成多少有些连贯的叙述了。

本章在记录土著的传说时，只给出了英文译文。有时候，故事是当场翻译

成英语并写下来的，有时候是先用当地的语言写下来然后再翻译成英文。我记录这些故事的时候，总会碰到这样的一些措辞，对于土著来说可能很清楚明了，但对于像我这样不习惯土著思维方式的人来说却极为含糊不清，因此不得不频频发问是什么意思。有时我得到的解释依然叫人摸不着头脑，因此，本章中的一些故事只是直译，只能尽量接近原话的意思。另外的一些故事，在翻译成英文时则已将土著的解释内容包括在内。

听土著讲述这些传说时有何感受呢？为了让读者对此有一个较好的了解，下面就以当地的语言（阿卡泰里语）给出一个故事，并附上逐字逐句的译文：

A Maia Dik ijokoduko;	o konmo teč injuktertoia;	
大虾公生火；	甘薯叶子着火；	
konmo teč bi ikterbie;	kete uijoko;	uijokobiko;
甘薯叶子是干的；	那个它烧着了；	他生了一堆火；
Maia Dik ubenoba;	Maia Totemo emato;	ujokil uektebalo;
大虾公睡着了；	翠鸟公拿了；	他带着火跑掉[①]；
Maia Totemo jokobiko;	Maia Totemo tajeo ubiko;	
翠鸟公生了一堆火；	翠鸟公鱼（食物）煮了；	
upetil ubeno;	Maia Mite juktebalo uemato.	
肚皮填饱他睡觉；	鸽子公拿着跑掉。	

若不解释一下的话，上面的译文几乎无法读懂。ijoko 这个词的意思是“烧着的东西”，ubiko 的意思是“他做饭（用烤的方法）”。ijokobiko 这个复合词可以是“他生了一堆火，并在火上做饭”的意思，或者也可能只是“他（添柴）使火烧得旺些”的意思。ijokoduko 这个词的意思不大一样，为“造火”。injuktertoia 这个词的词源不大确切，因为我对 er-toia 的正确用法没有把握，只是根据讲故事的人的解释翻译成英文而已。ikterbie 一词是描述死叶的干枯状态。

如果意译，这个故事大概如此：“第一个造出或者获得火种的是大虾公。一些甘薯叶子在炎热的天气里枯萎、变干，着火烧了起来。大虾用一些木柴生了

---

① 此处英文原书印刷错误，“he fire”应为“the fire”。——译注

一堆火，然后睡着了。翠鸟偷了火种，带着火种跑掉。他生了一堆火，烤了一些鱼。填饱肚子后他就睡着了。鸽子从翠鸟那儿偷了火种跑掉。"故事暗示说，将火种交给安达曼人祖先的是鸽子。

关于火的起源的传说，波特曼先生以南方部落集团的每一种语言，给出了几种版本。[①]

所有这些故事说的都是安达曼人祖先的一些所作所为，人们认为故事中的那些事情过去都曾经真的发生过。在北安达曼岛，有的地方把祖先称为 Lau t'er-kuro，即大精灵（big spirits），其中"大"（big）的意思相当于我们英语中的"chief"（主要、首要的）的意思。表示祖先的另一个词是 N'a-mai-koloko，其中 n'或者 nio = 他们，aka-mai = 父亲，koloko = 人们，因此这个短语的字面意思是"the father people"（父辈之人），即祖先。在南安达曼岛，有的地方将祖先叫作Čauga tabaŋa，与 Lau t'er-kuro 同义。而马恩先生看来是误解了这个词的意思，他写道："Lači Lora-lola，大洪水[②] 幸存者的首领，临终时给后代起了个名字叫作Čauga tabaŋa……Čauga tabaŋa 被描述成高大俊美、长着大胡子的人，据说他们活了很长时间，但他们生活的其他方面与现在的居民并没有什么不同。直到相对较近的时间，似乎还有人叫这个名字，因为据说尚还在世的几个人还记得他们曾经见过最后的几个Čauga tabaŋa 的样子。"[③]

马恩先生显然没有意识到，čauga 这个词不能用来表示任何活着的安达曼人，只能用来表示已经过世者。Čauga 是已故土著的精灵，不断有人死去，就不断有新的Čauga 形成。生前有过传奇事迹的重要人物，死后（只能是死后）就有可能因其生前的事迹而扬名，成为Čauga tabaŋa。因此，这个名称既可以用来指纯粹的神话祖先，又可以用来指某些去世不久的人，这些人生前曾因某些事迹获得过很大的名声，使人们不能忘怀。以前与马恩先生谈过话的某些土著，由于生前曾经是"大人物"，现在已成为Čauga tabaŋa，即大精灵，这是有可能的。

南安达曼岛有时还用另一个名字来表示祖先，即 Tomo-la。不过这个词有时是以单数的形式用来表示神话中的第一个人，其用法与阿普泰可瓦部落的 Bilik 一词的用法相似，Bilik 既是一个神话人物的名字，又用来表示一类神话人物。

---

① Portman, *Notes on the Languages*, p. 97.

② 关于大洪水的故事后面会讲到。

③ Man, *op. cit.* p. 169.

只有安达曼人的早期祖先，即那些与传说有关的人，才能称为 Tomo-la。

在传说中出现的祖先当中，有少数是纯粹以男人女人的角色出现，他们的名字现在还有人采用。但更多祖先的名字是动物的名称，土著将祖先与同名动物视同一体。而神话中其余祖先的名字既非如今土著采用的名字，亦非动物的名称。或许可以这么认为，不管是怎样的情况，每个名字都有某种意义，但在很多情况下都无法找出其确切的含义。

土著提到祖先时，通常都会在名字前加上适当的称谓。这些称谓，在北安达曼岛为 Maia（Sir，先生、阁下、某某公）和 Mimi（Lady，女士、夫人、某某婆），在阿卡拜尔部落为 Da（Sir）和 In（Lady），在阿卡拜尔部落为 Maia 和 Ċana。

有些传说讲的是关于人类的起源，亦即土著人种的起源，因为他们直到最近才刚刚知道除他们自己之外还有其他的人种，将外族人称为 Lau（精灵）。但他们关于人类起源的信仰并不一致，甚至在任何一个部落之内也没有一致的信仰。阿卡博部落有个传说讲道：

> 第一个人叫 J̇utpu[①]，从一根大毛竹的竹节里出生，就像鸟从蛋里孵出来一样。[②] 他是个小孩子。天下雨了，他就给自己做了一个小棚屋，住在里面。他做了小弓小箭。他越长越大，做的棚屋和弓箭也越来越大。一天，他发现了一堆石英，就用石英在自己身上割痕。J̇utpu 一个人过，感到孤单，就从白蚁巢上取了一些黏土（ko̱t），造成一个女人的样子。她变活了，成为他的妻子，名叫 Ko̱t。他们俩一起在 Teraut-buliu 生活。后来 J̇utpu 又用黏土造出了其他的人，这些人就是我们的祖先。J̇utpu 教他们如何制作独木舟和弓箭，如何打猎和捕鱼。J̇utpu 的妻子则教女人们如何编织篮子、渔网、席子和腰带，如何用黏土在身体上画图案。

阿卡德鲁部落的人讲给我听的也是同样的故事，唯一不同之处是 J̇utpu 的住处不一样，他们所说的是阿卡德鲁部落领土上的一个地点。

---

① 这个名字的意思似乎是 alone（独自）。

② 安达曼群岛并没有大毛竹，但这种竹子经常有一些从缅甸海岸飘到这些岛屿的岸边。土著捡起这些竹子，并用来做桶。土著所谓的生出第一个人的竹子，有可能就是从海上飘过来的。可惜，我在记录这个传说时，忘了询问土著是否如此。

我在阿卡德鲁部落还听到它的另一种版本，尽管第一个祖先的名字不一样，但的确是同一个传说。“第一个人是从一棵 poiċo（苹婆树）的板根里出来的，名叫 Poiċotobut（苹婆树根）。他没有妻子，于是就和一个蚁巢（kot）住在一起，因此有了许多孩子。这些孩子就是最早的安达曼人，Poiċotobut 把所有的手艺和习俗都教给了他们。Poiċotobut 住在 Boroŋ Buliu（阿卡德鲁部落领土内的一个地方）。”

一个阿卡德鲁人讲的另一个传说故事中，也说到了安达曼人的起源和蚁巢（kot）之间的联系。“Tarai（西南季风的名称）是第一个人，他的妻子叫 Kot，他们住在 Tarai-era-poŋ。[①] 他们的孩子有 Tau（天空）、Boto（风）、Piribi（暴风雨）和 Air（汹涌海面的泡沫）。”

阿卡德鲁部落还有一个完全不同的传说，不过我没法听到详细的叙述。其大意是：第一个人是 Maia Ċara[②]，他造了大地，并使大地上有人居住；他还造了太阳和月亮。上一章讲到，Ċara 是一个与太阳、白天及好天气联系在一起的神话人物。我的信息提供者之一说，Ċara 有一个名叫 Nimi（这是一个普通的人名）的妻子，他们的孩子有 Ċeo（刀）、Ino（水）、Loto 和 Luk。根据一个普遍为人接受的说法，白昼就是 Maia Ċara 造出来的。

在阿卡契德（Aka-Kede）部落中我没法听到任何关于人类起源的传说。这个部落的一个人说，造出世界和第一批男人女人的是 Bilika（东北季风的名称），但他没有能够向我讲出详细的故事。

在阿卡科尔部落和阿普泰可瓦部落中，关于安达曼人祖先的传说有好几种版本，说巨蜥是他们的始祖。所有的版本都没有提到巨蜥自身是从哪里来的。下面就是一个阿卡科尔人告诉我的故事：“当 Ta Peti（巨蜥公）还是 aka-goi（即已行过成年礼但尚未结婚）的时候，到森林里打野猪。他爬上一棵龙脑香树（学名为 Dipterocarpus）[③]，被缠住了[④]。Beyan（麝猫）看到了他，发现他困在树上，于是解救了他，帮他从树上下来。俩人结婚了，他们的孩子就是 Tomo-la（即我们的祖先）。”

---

① 名字的意思是“Tarai 的洞穴”。我认为这是 *Aka-Jeru* 部落某个地点的名称。

② 名字的意思没有找到。

③ 龙脑香又称羯布罗香，为龙脑香科大乔木，可高达 40—50 米。——译注

④ 据说巨蜥不知怎的生殖器被缠住了，但我没法完全听懂这个故事。

另有一个传说，讲的是巨蜥如何得到一个妻子的故事，阿普泰可瓦部落的人不止一次向我讲过。故事如下："祖先(Tomo-la)当中的第一个是 Ta Pe̱tie(巨蜥公)，他住在 Tomo-la-tog。他起初没有妻子。一天出去捕鱼时，他在小海湾里发现了一块黑色的木头，是一种叫作 ko̱lotat(乌柿，学名为 Diospyros sp.)的树，就把木头带回棚屋，放在火堆上方的小架[①]上。他坐在火堆边，开始做一把弓箭，弯着腰干活时没有注意到发生了什么事。不久以后，他听到有人笑，就抬起头来看，发现那块木头已经变成了一个女人。他起身把她从架子上抱下来，女人和他坐在一起，做了他的妻子。他们生了个儿子，名叫 Po̱i(一种小鸟，可能是一种啄木鸟)，后来又生了许多孩子。他们在 Tomo-la-tog 一起生活了很久，一天，Ta Pe̱tie 去捕鱼，淹死在海湾里，变成了一只 kara-duku。"

关于 kara-duku 的译法存在一些疑问。虽然这是阿普泰可瓦部落的人讲上面的故事时用到的词，但它实际上是阿卡拜尔语的词。马恩先生将之译为"cachalot"(抹香鲸)。波特曼先生则说，kara-duku 是 crocodile(鳄鱼)。不过，尽管抹香鲸的正确名称是 biriga-ta，有时却也被叫作 kara-duku。[②]只有波特曼先生说过安达曼群岛有鳄鱼存在，他说，土著在中安达曼岛杀死了一只鳄鱼，并把鳄鱼的骨头带给了他。虽然我在不同的时候多次到安达曼群岛的小海湾中去，却从来没有见过一只鳄鱼，至于殖民地的其他官员，他们对这些岛屿的大部分地区探险多次，似乎也从无一人见过鳄鱼。因此，波特曼先生记录下来的那只鳄鱼，很可能是从亚洲大陆漂洋过海来到这里的。

关于第一个女人 Ko̱lotat 的起源，阿普泰可瓦部落有另一个说法："起初没有女人，只有男人。有个叫作 Ko̱lotat 的男人来到阿普泰可瓦部落的领土上生活，Ta Pe̱tie(巨蜥公)抓住了他，割掉他的命根子，把他变成了一个女人，成了巨蜥公的妻子。他们的孩子就是第一批祖先(Tomo-la)。"

阿普泰可瓦部落的另一个故事说，第一个人是 Tomo，或 Tomo-la。我听到的一种说法是，Tomo 创造了世界，并使世界住满了土著的祖先。他造了月亮(Puk-i)，即他的妻子。Tomo 和妻子创造了安达曼人的所有手艺，并将之传授给了安达曼人的祖先。Tomo 死后升了天，现在还住在那里。送来好天气的是 Tomo，而

---

① 这是一种用棍子做的、设在火堆旁边或上方的小架子，土著用它来放食物，想烘干什么东西时就把它放在架子上。

② *Notes on the Languages*, p. 227.

送来坏天气的则是 Bilik。Tomo 现在居住的世界,始终是白天,始终是好天气。人死后,精灵就上到天空,和 Tomo 住在一起。告诉我这个故事的人说,他不知道 Tomo 从哪里来,但肯定不是 Bilik 造的,而是先有了 Tomo,后来才有 Bilik,安达曼人全都是 Tomo 的后代。[①]

另一个人,也同是这个部落的,却不同意这个故事的说法,说 Tomo 是 Bilik 造的,Tomo 有个妻子叫 Mita(鸽子),两人是安达曼人的祖先。但又有另一个信息提供者说:"Ta Tomo 是第一个人。他造了弓、箭和独木舟,独木舟用露兜树做成。Mita(鸽子)是他的妻子,她是第一个造出渔网、篮子的人,也是第一个发现红颜料和白黏土的用处的人。"当我问到 Tomo 及其妻子是从哪里来时,这个人回答说不知道。

有一种鸟类(可能是一种啄木鸟),在阿普泰可瓦部落叫作 Poi,在阿卡科尔部落叫作 Koio,土著经常说它是 Tomo 的儿子。有一次我听到有人说,Koio 是第一个安达曼人,所有的安达曼人都是他的后代,他的妻子是 Mita。另一个信息提供者则说,Petie(巨蜥)是第一个人,是他妻子。还有另一个说,Ta Mita(鸽子公)是安达曼人的始祖,把鸽子说成是男性而不是女性。这些不同的说法,体现了安达曼人讲话的矛盾特点。所有这么多的说法,都仅出自两个部落——阿普泰可瓦部落和阿卡科尔部落。

从阿卡拜尔部落,我听到了下面这个传说:"第一个祖先是 Puluga 造出来的,他造了一个男人、一个女人,分别叫作 Nyali 和 Irap[②]。他给他们火,教他们如何打猎、捕鱼,还有如何制作弓、箭、篮子和渔网。他们住的地方,由于是他们住的,就叫作 Irap[③]。"

阿卡拜尔部落的另一种版本则说,第一个人叫 Da Duku(巨蜥公),他妻子叫 In Bain(麝猫)。

E. H. 马恩先生在其关于南安达曼岛的记述中说,南安达曼岛土著关于世

① 当阿普泰可瓦部落的一位老人正在向我讲述上面的故事时,与我们在一起的有一个安达曼人,他从小接受基督教的教育,对基督教的教义有所了解,向我解释说,Tomo 相当于基督教的上帝。这个人是阿卡拜尔部落的人。

② 如今,在土著当中,这两个名字是常见的人名。波特曼先生认为 Nyali 出自 nam-da(一种树名),Irap 出自 pira-da(意思是"分散的"),但这些说法远未得到正式鉴定(见 Portman, *Notes on the Languages*, p. 70.)。

③ 叫作 Irap 的地方在哈沃洛克岛(Havelock Island)的北端。

界的创立以及人类起源的种种说法有少许差异，但在主要的点上，与之谈话的土著说法都一致。Puluga 创造了世界，又造了一个名叫 Tomo 的人，即第一个人类。和现在的安达曼人一样，Tomo 是黑皮肤，但身材要高大得多，而且长着胡须。Puluga 领他认识了森林里的各种果树，那时只有一个叫作 Wota-emi 的地方才有果树，是阿普泰可瓦部落领土内的一个地点。Tomo 的妻子叫Ċana Elewadi（螃蟹夫人），关于她的出身有不同的传说。在有些传说中，她是 Puluga 教会 Tomo 如何维持生计之后造出来的。另外一些传说则讲到，是 Tomo 看见她在他家附近游泳，就向她呼唤，于是她就上岸和他住在一起。还有第三种说法是，她怀着孕来到了凯德岛（Kyd Island），在那儿生下来几个男孩和女孩，这些孩子后来就成为现在人类的祖先。Tomo 和Ċana Elewadi 生下了两个儿子、两个女儿，儿子名字叫 Biro-la 和 Bọro-la，女儿叫 Rie-la 和Ċọrmi-la。

有个故事讲到 Tomo 生命如何终结：一天打猎时，Tomo 掉进了一个叫作 Yara-tig-jig 的小海湾中淹死了，马上变成了一只 kara-duku（马恩先生把这个词翻译成"cachalot"，即抹香鲸）。Ċana Elewadi 不知道丈夫已经出事，划着独木舟，带上几个孙儿，想去弄明白 Tomo 到底为什么老是不见人影。Kara-duku 看到他们几个，就掀翻了小船，淹死了Ċana Elewadi 和同来的大多数人。Ċana Elewadi 变成了一只小螃蟹，螃蟹的名字仍随她原来的名字，叫 elewadi；其他淹死的人则变成了蜥蜴（duku）。这个故事还有另一种版本：有一天，Tomo 一天下来没有捕到海龟，感到很累，就上岸了。在岸边他看到一只ċidi 贝（Pinna，江瑶贝属），当他玩弄这只贝时，贝壳合上把他夹住了。Tomo 没法脱身，直到一只 baian（麝猫）抓住贝壳，才解救了他，但他为此弄断了传宗接代的命根子。事情发生之后不久，Tomo 看到自己的妻子和几个孩子正划着独木舟来找他，由于不想让家人察觉到自己遭遇的不幸，就掀翻了他们的独木舟，淹死了船上的人，自己也溺水身亡。从此他变成了 kara-duku，其他的人则变成了 duku，这种蜥蜴现在森林里到处都是。[1]

在前面的一些传说故事中已讲到过 Biliku，或称 Puluga。安达曼群岛的所有地区都存在一个非常普遍的信仰，即在他们祖先的年代，Biliku（或 Puluga）是生活在地上。每个部落都有至少一个地点被指明是以前 Biliku（或 Puluga）的住处。有的部落有三四个这样的地点，每个都被住在附近的土著声称为 Biliku 原来的

---

① Man, *op. cit*. p. 164.

家。很多时候，地点的名称都包含有传说的成分，如阿卡拜尔部落的 Puluga l'od-baraij（Puluga 村）、北安达曼岛的 Biliku *era*-pon（Biliku 岩洞）。

我听到了几个关于 Biliku 尚在地上居住的时代的传说，不过可能我运气还不够好，其实没听到的故事还有许多。

下面是阿卡德鲁部落的一个传说：

> 在先祖时代，Biliku 住在 Ar-kol。一天，人们抓到一只海龟，带回到营地。Biliku 坐在那儿，人们问她想不想吃龟肉，她说"不想"。大伙们把龟肉挂在棚屋的屋顶下就离开了，等大家走开，Biliku 把整只海龟都吃掉，然后睡去。人们回来发现海龟没了，就说："是 Biliku 吃掉的。"于是大家离开营地，都到 Tebi-čiro 去，而扔下睡着的 Biliku 不管。后来有些人又去捕龟，乘独木舟经过 Ar-kol 附近。Biliku 看见他们，就叫他们把她带上。船上的人拒绝了她，说："谁叫你独吃了整只龟。"Biliku 有一块圆石和几个 be 贝（珍珠贝），就把贝壳扔向独木舟上的人。第一个贝壳没有击中他们，反而返回来掉到她脚上，第二个也是这样。Biliku 非常生气，又扔出了第三个贝壳，这次终于命中目标，杀死了独木舟上所有的人。独木舟及舟上的人变成了一块礁石，现在还在那里。在 Tebi-čiro 的其他人隔着大海向 Biliku 喊道："到这边来吧！"她回答说："太好了！我就来。"她拿起她那块已放到海里去的石头，石头浮起来了，Biliku 就乘上石头渡海。渡到半路，Biliku 的石头沉了下去，她和石头就变成了两块大礁石，现在还在那里。

这个故事讲到的地方是北安达曼岛西海岸。Biliku 扔的贝壳可能就是闪电，而雷声则是她滚动的圆石发出来的。

以下是从北安达曼岛的四个部落得到的几个关于 Biliku 和 Tarai 的故事，是我从笔记本上照搬下来的：

（1）"祖先时代，Biliku 住在 Pura-'ra-pon。她丈夫叫 Perjido，几个孩子分别叫 Totaimo、Mite（蝉）和 Tarai。她造出了太阳和月亮。她是第一个造出如今妇女制作和使用的各种物品的人，如篮子、渔网等；火种，还有可食用根茎，如 konmo、*mino*（两种薯蓣）等，也是她第一个发现的。"

（2）"Biliku 过去曾住在Čaura。她丈夫叫 Tarai，儿子叫 Perjido，女儿叫 Mite。

她以前只靠吃几种素食过活，如 loito、pata、bui、čo、konmo、mino 还有其他等。大地（森林，ti-miku）是 Biliku 造出来的。她从 Čaura 开始。”

(3)“在祖先时代，Biliku 住在 Ar-Kol。她丈夫叫 Tarai，他们的子女是鸟类、Toroi、Taka、Cotot、Poruatoko、Kelil、Mite、Čopčura、Benye、Biratkoro、Čereo、Milidu、Bobelo、Kolo 和 Teo。”（阿卡德鲁部落）

(4)“Biliku 住在 Poroket，没有结婚。她有个儿子叫 Perjido，还有其他孩子叫 Toroi、Čelene、Čotot 和 Čerei（这四个都是鸟类的名称）。安达曼人的所有手艺，如弓、箭等，都是 Perjido 创造出来的。”（阿卡博部落？）

(5)“Biliku 以前和丈夫 Toroi（一种鸟）住在 Peč-meo。她过去吃的是 loito，因此若有别人吃这种根茎，她就会生气。Tarai 和妻子 Kelil（一种鸟）住在 Čaroŋa，他只吃 mikulu。”（阿卡科拉部落）

(6)“Tarai 的腿很长，身子却很短。过去他住在英特维岛（Interview Island）外边的一个小岛上，那个小岛现在已经被水淹没了。睡着的时候，Tarai 呼吸非常沉重，风就是这样发出来的。”

下面是阿卡契德部落的一个传说：“在祖先时代，Bilika 和丈夫 Porokul 住在阿卡契德部落境内的 Purum-at-čape。一天，Porokul 出去打猎，打死了一头野猪，把它扛回家，到了一个海湾[①]边上，而家就在海湾的对面。由于扛着野猪，他没法游过海湾。Bilika 正在睡觉，不过她的孩子们在附近玩耍，看到了对岸的父亲，就跑去告诉母亲说父亲正在路上，但没法渡过海湾。Bilika 就到岸边躺下，把一条腿伸到对岸，Porokul 从她腿上走了过来，回到了家。”

从这个传说来看，Bilika 的身材是超巨型的。要是我们从另一个传说来判断的话，她的丈夫也有这样的巨大身材：“Porokul 为自己造了一个弓（南方部落的那种大弓），用来射野猪。那时天空很矮，离地面很近，就在树顶上面一点点。Porokul 做好弓之后，就把弓立起来，弓的顶端碰到了天空，把天空顶上到现在的位置，从那以后，天空就一直保持在那个位置。”

在阿卡契德部落的另一个传说中，Bilika 被说成了男性：“Bilika 和妻子 Mite 住在 Poroŋ-et-čo，他们有一个孩子。我们的祖先吃了 Bilika 的食物——loito、

① 书中所说的“海湾”，是指与大海相通、深入岛屿内部的浅水区，有点像河流但不是河流。——译注

kata,还有其他植物,Bilika 非常生气。Bilika 过去常常闻祖先的嘴,看他们有没有吃他的食物,要是发现谁吃了,Bilika 就会割破他的喉咙。因为 Bilika 杀死了那些吃了他食物的人,祖先们非常气愤,就一起联手杀死了 Bilika 和他妻子 Mite。Maia Burto(一种鱼)把(Bilika 的)孩子领走,到了东北。"

由于我对阿卡契德语不精通,因此对上面这个传说还有几点弄得不大清楚。我认为 Bilika 的孩子名字也叫 Bilika,而现在住在东北、发出风暴的也是这个孩子。此处称作"食物"的植物(lo̧ito、kata 等),就是上一章提到的专门属于 Bilika 的那些植物,土著要是吃了就会使他非常生气。至于 Bilika 妻子的名字 Mite,我不知道这是铜翅鸠的名字,还是蝉的名字。在安达曼人的一些语言中,这两种东西的名字非常相似,唯一的不同仅在于两个元音发音略有差别。

住在 Baratang 岛东海岸的阿普泰可瓦人说,祖先们开初住在一个叫作 Wota-emi 的地方,而 Bilik 住在海峡对面一个叫作 To̧l-l'oko-tima 的地方。在 Wota-emi 的一块岩石里有一个奇形怪状的空洞,据说 Bilik 过去在地上的时候常常坐在那里。

下面是阿卡拜尔部落的一个传说:"在祖先时代,Puluga 住在亨利·劳伦斯岛东海岸以外的 J̇ila,而祖先们则住在 J̇ila 正对面的 Puluga l'od-baraij(Puluga 村)里。Puluga 老是生祖先们的气,因为他们挖甘薯,还吃 čakan(榼藤子,Entada scandens)和 barata(鱼尾葵,Caryota sobolifera)。当他生气的时候,就摧毁祖先的棚屋和财产。因此人们把他赶出了这个世界,说:'我们不想要你留在这里,你老是生我们的气。'Puluga 就离开到东北方向去了。"

值得注意的是,J̇ila 在 Puluga l'od-baraij 东北方向,而 To̧l-l'oko-tima 则在 Wota-emi 的西南方向,而且在两个传说中,祖先的住处与 Puluga 或 Bilik 的家之间都是有一条狭窄的海峡隔开。

有许多不同的传说讲到土著的祖先如何获得火种,[①] 这些传说当中有许多提到 Biliku 或 Puluga。北安达曼岛的一个普遍说法是,"火种是 Maia Tiritmo(翠鸟公)从 Biliku 那儿偷来的。"有些传说讲得更为详细些,其中有个阿卡泰里部落的传说如下:

---

① 在欧洲人到岛上殖民之前,安达曼人对如何生火一无所知。必须记住这一点,才能理解他们的一些传说。这些传说讲到,在祖先时代,一次很大的暴风雨差点把他们的火种灭掉。

"Biliku 有一块红石头和一个珍珠贝(be)。她把两件东西相碰就获得了火种,她拾了些木柴生了一堆火,就睡着了。Mite(铜翅鸠)过来偷了火种,为自己生了一堆火,并将火种给了村里所有的人。后来火种传遍了所有的地方,每个村子都有自己的火种。"

下一个是阿卡德鲁部落的传说。

以前祖先们并没有火,Biliku 才有。当 Biliku 睡着的时候,Maia Lirčitmo(翠鸟公)来偷火种。当他正拿起火种的时候,Biliku 醒过来发现了他,于是 Lirčitmo 就吞下了火种。Biliku 拿起一个珍珠贝朝 Lirčitmo 掷去,砍下了他的脑袋。火种(从他的脖子处)掉了出来,被祖先们得到了。Lirčitmo 变成了一只鸟。

下一个传说我认为也是出自阿卡德鲁部落。"Maia Tiritmo(翠鸟公)住在 Tolepar Buruin,自己没有火种,抓到鱼后却没火来烤熟。他到了Čo̱kčura(苍鹭)住的地方,那儿也没有火。Tiritmo 取了些 pin̈ 树的朽木,将之砸到一块岩石上,从而造出了火。他把火种给了苍鹭,苍鹭又把火种给了 Totemo(一种翠鸟),Totemo 把火种传给了所有其他人。"

火种的故事另有一种版本,与上面的略有不同,也不及之详细:"Tiritmo 造出了火,Totemo(从 Tiritmo 那儿)偷了火种,把火种给了 Mo̱ičo(秧鸡),秧鸡把火种传给了所有的人。"

下一种说法记录自阿卡德鲁部落,但其内容我不是很明白。

有人射了一枚箭,箭射中了火丘。Tirin̈(一种翠鸟)发现了那枚箭,它正在火堆上,就把火带回到自己的营地。别人向翠鸟要火种,但他却谁都不愿意给。大伙就去翠鸟的家,晚上到他的棚屋里偷了火种,然后都逃跑了,回到各自的地方。

下面给出的另两种说法,是尽量从土著的讲述直译过来的,其中也不乏含糊不清之处。

其中一个的内容如下："Maia Dik(大虾公)造火。有些干枯的 konmo(甘薯)叶着火了。大虾公生起了一堆火。大虾公睡着了。Maia Totemo(翠鸟公)偷了火跑了。翠鸟公生了一堆火，烤鱼，吃饱了就睡觉。Maia Mite(鸽子公)(从翠鸟那里)偷了火种跑掉。"

另一个的内容如下："Piribi 从一块石头上得到了火。他把火扔向 Bilika，使一些甘薯叶着了火。Corolo(鹦鹉)(从燃烧着的甘薯叶上)得到了火种，传给了祖先们。"

这两个传说是用阿卡泰里语记录下来的，不过它们实际上可能是阿卡科拉部落或阿卡德鲁部落的故事。在我的笔记中，piribi 的意思是暴风雨，但译成这样是否正确很值得怀疑。

下面是一个阿卡契德部落的传说，是流传最广的故事。

> 祖先没有火，而 Bilika 有。祖先于是设法从 Bilika 那儿偷火。一天晚上，在 Bilika 睡着的时候，Lirtit(翠鸟)就去偷火。Bilika 醒过来，看见翠鸟拿着火正想溜走，就拿起一个珍珠贝(ba)向他掷去，把他的翅膀尾巴都削掉了。翠鸟潜入水中，带着火游到了 Bet-'ra-kudu，把火交给了 Tepe。Tepe 把火传给了 Mite(铜翅鸠)，Mite 又把火传给了其他人。[1]

顺便在此讲一个来自阿卡契德部落的关于太阳由来的传说，因为该故事讲到 Bilika 拥有火种的事。"Bilika 用 purum 木生火。一天，她非常生气，到处乱扔烧着的柴火。有一根大柴火被她扔到了天上，变成了太阳。"这个传说还讲到一个叫 Purum-at-ċape 的地名，据说 Bilika 在地上的时候就是住在那儿。Purum 是一种树的名称，尚未鉴明是何种树种。at 的意思是"火"或者"柴火"，ċape 的意思是村子或棚屋。因此整个词的意思是"Purum 火村"。

从阿可杜卫和阿卡科尔这两个部落我没有听到关于火的起源的传说，不过波特曼先生倒提供了这两个部落关于火的传说，每个部落各有一个。其中他提供的阿可杜卫部落的一个传说如下："在 Bilik 睡觉时，Mom Mirit[2] 从 Kuro-t'on-

---

① 我的理解是，Lirtit 失去翅膀和尾巴后，变成了人。

② *Mom* 是敬称，*Mirit* 是皇鸠(imperial pigeon，一称鸮鸽)。

mika偷了一个火把，将火把交给了已故的Leċ，Leċ就在Karat-tatak-emi生起了火。”[①]

波特曼先生提供的阿卡科尔部落的传说有点含糊不清：“Bilik在Tọl-l'oko-tima睡觉，Luratut（翠鸟）把火拿到了Oko-emi。Kọlotat（从Oko-emi拿着火）去到Min-toŋ-ta，在那儿火却灭了。Kọlotat将烧焦的木柴折断，（吹了吹余烬）又把火生起来了。他们（当地的人们）都欢腾起来。因为有了火，人们欢腾起来。就这样，祖先（Jaŋil）在Min-toŋ-ta村得到了火种。”

关于火的传说，我在阿普泰可瓦部落只听到一个，内容如下：“祖先住在Wota-emi的时候，Bilik住在海峡对岸的Tọl-l'oko-tima。那时祖先没有火。Bilik从一种叫作pẹrat的树上取了一些木头，将木头折断，给自己生了一堆火。在Bilik睡觉时，Luratut（翠鸟）来到Tọl-l'oko-tima村，偷了些火种。Bilik醒过来发现了Luratut，就拿起一根燃着的火把朝Luratut扔去，打中后颈烧伤了他。Luratut把火给了Wota-emi村的人们，Bilik对此非常生气，就离开那里到天上去住了。”

故事中讲到的翠鸟（Alcedo beavani?），脖子上有一块鲜红的羽毛，据称那是被Bilik扔的火把烧成这样的。

波特曼先生提供了另一个出自阿普泰可瓦部落的故事，与上面的差别不大，内容如下：“Bilik正在Tọl-l'oko-tima睡觉时，Luratut去拿火，拿的时候烧到了Bilik，Bilik醒了过来，拿起一些柴火打中了Luratut。后来他还用火把打中了Tarċal（一种鱼）。Ċalter（另一种翠鸟）抓住了火，把火交给了住在Wota-emi的祖先们，祖先们就可以生火了。”[②]

从阿卡拜尔部落我听到了下面的传说：“人们以前没有火。Dim-dọri（一种鱼的名称）去到J̇ereg-l'ar-mugu（死者精灵所在之处），从那儿拿了些火。回来之后，他把火扔向人们，将他们烧伤了，所有的人身上都留下了记痕。人们跑到海里，变成了鱼。Dim-dọri拿起弓箭去射他们，他自己也变成了鱼。”这个故事应该是指某些鱼类身上鲜艳颜色的由来。

波特曼先生也讲了一个相似的故事，也是出自阿卡拜尔部落。[③]“很久很久

① Portman, *loc. cit.*

② Portman, *loc. cit.*

③ 同上。

以前，Keri-l'oŋ-tower 村里的 Dim-dọra（一种鱼）从 Puluga 的架子（火炉）上拿火。他拿着火，把每个人都烧伤了。Bolub、Tark ọr 和 Biličau 掉到海里变成了鱼。他们把火拿到 Rokwa-l'ar-toŋa 村，在那儿生起了火。”

阿卡拜尔部落的另一个传说讲到，火是 Puluga 传给最初的祖先（Da Duku 和 In Bain）的。还有另一个传说讲到，火是祖先从 Aga，即石龙子[1]（学名为 Mabuia tytleri）那里获得的。雨后或黄昏时分经常可看到森林上方悬着一小团一小团的雾，据说那就是从 Aga 的火堆冒起来的烟。在里奇岛附近有个小岛名叫 Aga l'od-baraij，即 Aga 村。

波特曼先生还提供了一个阿卡拜尔部落的传说，不过讲的却是发生在阿普泰可瓦境内的 Wota-emi 村的事情。[2]

> Puluga 正在 Tọl-l'oko-tima 睡觉，Luratut 来了，趁机偷火。火烧到了 Puluga，Puluga 醒过来了，他拿起一些火，用火来烧 Luratut。Luratut 抓住了火把，用火把烧到了 Wota-emi 村的 Tar-čeker（另一种翠鸟）。祖先们点着了火。他们（祖先）就是 Tomo-la。

马恩先生给出了三个关于火的起源的不同说法。其中第一种说法是，Puluga 造出第一个人 Tomo 之后，就把火给了 Tomo，并教他如何使用。Puluga 是这样获得火的：他将两种叫作 cọr 和 ber 的木头交替垒在一起，然后命令太阳过来坐在柴堆上面或旁边，直到点燃柴火，才让她回到天上的位置。[3]第二种说法是，Puluga 带了一个名叫 Lači Puŋa Ablola 的精灵来教 Tomo，在精灵的指引下，Tomo 垒起一个柴堆并点着了它，火燃起来之后，Puŋa Ablola 就开始教 Tomo 如何用火加工食物。[4] 这个传说有着明显的矛盾。Lači Puŋa Ablola，正像名字本身所表明的那样（Lači，已故的），是曾经在世上活过的人死后变成了精灵才叫的名字，但与此同时，土著又把 Tomo 看作是第一个安达曼人。不过，这样的自相矛盾可能并非出自土著，而是因为马恩先生记录有误。这个传说可能是这样：火是某个

---

① 一种光滑发亮的小蜥蜴，主要生活在温带和热带地区。——译注

② Portman, *loc. cit.*

③ Portman, *loc. cit.*

④ 同上。

人发现并传给祖先(Tomo)的,这个人现在已经死了,因此现在是叫作 Lači Puŋa Ablola,但当时是活人,是祖先(Tomo)当中的一员。

马恩先生在讲第三个传说时,将之与另一个与洪水有关的传说联系在一起,据说那场洪水曾淹没了祖先的一切。据马恩先生提供的传说记述,洪水将所有火种都熄灭了,因此剩下的少数几个幸存者无火可用。"在这关键时刻,幸存者的一个去世不久的朋友化作一种叫作 Luratut 的鸟儿出现在他们中间。看到他们处于困境,Luratut 就飞到 Mo̧ro(即天上),发现 Puluga 坐在自己的火堆旁边;于是他衔起一根燃着的木头就想飞走,但是由于木柴太热或太重,他根本叼不住,木柴掉到了 Puluga 身上。Puluga 一痛之下,就拿起木柴向入侵者 Luratut 扔去。可喜的是,木柴没有打中,却掉到了地上那几个唉声叹气的幸存者附近。与此同时,Luratut 也降落到他们中间,大家能脱离困境,Luratut 真是功不可没。"①

现在我们可以来研究一下另一组传说,这些传说都与安达曼人祖先遭遇的一次大灾难有关,其中许多传说讲到其祖先如何变成了动物。有的传说与 Biliku 或 Puluga 有关,有的与火种的初次发现有关。先从北安达曼岛的传说讲起。我认为,下面这个传说出自阿卡德鲁部落:"Mimi Čara 有一次在傍晚(当蝉儿在唱歌时)折断了一些柴火,引起了一场巨大的暴风雨,许多人罹难,变成了鱼儿鸟儿。洪水上涨,淹没了树顶。Mimi Čara 和 Mimi Kota 拿起火逃到山上,到了位于 Ŋaram 的一个山洞。他们是用一口锅罩住火,把火带走的。两人在山洞里不让火种熄灭,一直坚持到暴风雨停止。"

另有一个阿卡德鲁部落的传说,由于记录时匆匆忙忙,没有记下全部的细节。"傍晚时分,当 Mite(蝉)在唱歌时,人们弄出了响声。Mite 去见她母亲 Biliku,Biliku 看到蝉儿脸色很差,眼睛都哭红了,不由得火冒三丈。于是狂风大作,倾盆大雨。Biliku 还扔珍珠贝(闪电),她发疯了,把整个世界都毁灭了。Biliku 到天上去住,大地变得光秃秃的(字面意思即'空的')。一天,Biliku 从天上扔下一颗龙脑香树种子,于是各种树都从这颗种子里长出来,大地又盖满了森林。"这个传说还有许多内容我当时没有听明白,但后来再也没有听到过。提供信息的土著补充说:"当时是 Maia Taolu 把火救了下来。"

---

① Man, *op. cit.* p. 167.

阿卡泰里部落有个传说讲到鸟兽鱼类是如何出现："Maia Dik(大虾先生)有一次发怒，将火扔向人们(祖先)，他们都变成了鸟儿和鱼类，鸟儿飞到森林里，鱼儿跳入海里。Maia Dik[①] 自己变成了一只大虾，直到现在大虾还是沿用他的名字。"关于这个传说，必须要记得一点：有一个传说讲到，第一个发现火的用处的人是 Maia Dik。有一种说法是，他猛打一块 parano 木头，生出了火，然后将燃烧着的木头在祖先当中四处乱扔，祖先们就变成了鸟和鱼。

阿卡德鲁部落的一个传说与此很相似："人们都已睡着。Maia Kolo(海鸥先生)过来将火扔到他们当中，他们惊醒过来，四向逃窜。有的人跑到大海里，变成了鱼和海龟；有的人跑到森林里，变成了鸟。"

阿卡契德部落关于祖先遭受灾难的传说则是这么说："事情发生在一个叫作Čilpet 的地方。人们采集了许多蜂蜜，但一点儿也不愿意分给 Kopo-tera-wat(一种鸟，未鉴明其物种)，这使得他非常生气。等到傍晚蝉唱歌的时候，他就弄出一声巨响，打断了蝉的歌声，于是狂风大作，大雨倾盆，海水涨上了陆地。水涨得很快，到后来只有一棵很大的龙脑香树还露出水面，人们只有爬到树枝上避难。Mima Mite(鸽子女士)设法抢救了一些火种，并用一口锅让火保持不灭。大水终于退了，但人们却不知如何从树上下来。Mima Čarami-lebek 做了一条长绳，用它把人们安全地吊到了地上。"čaral mi-lebek 是一种鸟，但具体是哪种鸟类尚未鉴明。据土著说，这种鸟只在森林中最高大的树顶上生活。

阿卡科尔部落也有一个这样的传说："起初，森林里没有鸟，大海里也没有鱼。有个傍晚，蝉唱歌的时候，祖先们在娱乐中弄出了响声。Bilik 非常生气，就发起了一场巨大的龙卷风。所有的人都变成了鱼、鸟、龟、兽。"

阿普泰可瓦部落有个传说讲到，在祖先的年代，刮了一场大龙卷风，Wota-emi 起了洪水，水涨到淹没了树顶，祖先当中有几个人爬上了一棵大龙脑香树，在树上一直呆到洪水退去。关于这个传说，我没有听到更多详细的描述。

下面这个传说讲到安达曼人的祖先如何变成动物，是一个阿普泰可瓦人讲给我听的。不过，这个传说其实可能是出自阿卡拜尔部落。

---

① Dik 是祖先当中的一人。他是个巨人，身材高大得即使到最深的水里去也不必乘独木舟。他过去用弓箭来射儒艮和海豚(土著用弓箭来射小鱼，若是大鱼、儒艮、海豚，要用鱼叉来捕猎)。

那是祖先们生活的年代。Ta Kolwot(树蜥蜴先生)去参加Teb-juru(里其岛上的一个地点)的一次聚会,聚会上有许多舞蹈活动,蜥蜴决定自己也开一个舞会。他向每个人都发出了邀请,大家都到他那儿去了。蜥蜴跳了许多舞,开始变得狂野起来。所有的人都害怕起来,因为蜥蜴非常强壮。大家把他的手臂抓住,蜥蜴很生气,就把人们摔开。他摔得很用力,有的人被摔到海里变成了鱼和海龟,有的人掉到各个岛上,变成了鸟兽。没有人能够抓得住蜥蜴,最后,Berep(一种螃蟹)抓住了他的手臂,死也不放手,这才制止了他。在这件事发生之前,森林里没有鸟,大海里也没有鱼。

这个故事还有讲得更详细的,下面就是从阿卡拜尔部落听到的内容:

提格布尔(Da Tigbul,儒艮先生)把所有的人带到科外畤(Kwaičo)去跳舞。巴因(In Bain,麝猫女士)告诉科兀库尔(Da Kwokol,树蜥蜴先生)说,有人从塔拉穆谷(Tar-mugu)来跳舞,其中卡拉米(Da Karami)[①] 会和科兀库尔吵架。科兀库尔回答说:"哦!我才不管呢。就算他们一块儿上,我也能轻松打赢。"于是大家都聚在一起跳起舞来,卡拉米果真和科兀库尔吵起架来了。科兀库尔非常恼火,大家很是害怕。提格布尔抓住了科兀库尔的手臂,科兀库尔用力一摔,把他摔到了海里,他变成了儒艮。接着寇楚拉格保尔(Koćurag-boa)[②] 抓住了科兀库尔,科兀库尔又把他摔到了森林里。科兀库尔把所有的人都扔到大海或森林里,被扔出去的人一个个都变成了鸟兽鱼类,谁也制止不了他。后来科兀库尔去了特伯俞鲁(Teb-juru)。人们把发生在科外畤(Kwaičo)的事告诉了伯拉格(Da Berag,螃蟹先生),说没人能够制止科兀库尔。于是伯拉格就前往特伯俞鲁追赶科兀库尔。科兀库尔已经抹了奎欧伯(koiob,红颜料)。[③] 伯拉格假装说自己病了,想要一些红颜料来抹上唇,但那里已经没有红颜料,于是科兀库尔就说:"你最好从我身上取一点下来吧。"伯拉格装作取颜料的样子,将鼻子凑近科兀库尔的手臂,

① Karami是一种鸟的名字,未鉴明是哪种鸟。

② Koćurag-boa是阿卡拜尔语,是传说中一种巨兽的名称。

③ 当某人杀死了别人,不管是在私人争吵中杀死还是在部落之间的争斗中杀死,杀人者必须遵守几项习俗,其中之一是要把自己涂上红颜料并保持数周。

然后朝科兀库尔的肩膀深深地咬了进去。科兀库尔没法摆脱伯拉格,于是丧了命。特伯俞鲁的人向伯拉格发动攻击,狠狠地揍他,但他的皮实在太硬,人们杀不死他,只好把他扔到海里去。科兀库尔的母亲克格雅(Keg<u>ŋ</u>a)过来看到儿子死了,悲愤不已,哭了很久。然后她到森林里砍了一棵属于 Puluga 的一种叫作托库尔(t<u>o</u>kul)的植物,这使得 Puluga 非常生气,就发出一场大风暴,把克格雅以及那里的其他人统统杀死了。

马恩先生记录下了这个传说的另一种版本:

为了解释某些鱼类的起源,他们说,在大洪水之前的某一天,Maia K<u>o</u>lw<u>o</u>t去拜访 Tomola 的一个营地,那个地方在里奇岛上。K<u>o</u>lw<u>o</u>t 唱歌的时候,合唱队的女人不注意他的指挥,破坏了合唱的效果。因此,他抓起弓来想惩罚她们,吓得所有参加晚会的人四散逃窜。逃到海里的就变成了儒艮、海豚、鲨鱼以及其他各种鱼类,而在此之前那些鱼类是没有的。[1]

马恩先生还提供了这个故事的另一个版本:一天,在雨季开始的时候,一位叫作 Berebi 的祖先来拜访 K<u>o</u>lw<u>o</u>t 的母亲Čana Erep,并急着要见 K<u>o</u>lw<u>o</u>t,而 Berebi 实际上嫉妒 K<u>o</u>lw<u>o</u>t 到了极点。当 K<u>o</u>lw<u>o</u>t 出来的时候,居心不良的 Berebi 就咬他的手臂,但 Berebi 由于牙齿陷在肉里没法脱身,受害者的朋友立刻过来报仇,把两人的尸体扔到了海里。(K<u>o</u>lw<u>o</u>t 死后变成了一种树蜥蜴,现在这种蜥蜴依然以他的名字命名。Berebi 则变成了一种叫作 Koŋo 的鱼,这种鱼背上长着一排有毒的倒刺。)失去爱子的母亲既悲痛又绝望,盛怒之下做出了种种举动,而这些举动是 Puluga 曾经警告过祖先们不要做的。她在进行这些举动的同时,还用下面的话来煽动别人仿效她的行为:

e, e, e, dia ra-gumul l'ab-dala,
e, e, e, ŋul kaja pij pugatken,
e, e, e, ŋulčoaken toaiken,

① Man, *op. cit*. p. 171.

e，e，e，ŋul boarato aga-kolaken，

e，e，e，ŋul gono boaŋken，

e，e，e，ŋul toŋ čoara boaŋken，

e，e，e，ŋig arlot pulaijoken.

翻译过来就是：

e，e，e(哭泣声)，

…… 我的儿，已长大，多英俊，

…… 烧他蜂蜡，

…… 碾碎čakan(学名为 Entada)的籽，

…… 毁掉 Barata(学名为 Caryota，即鱼尾葵)，

…… 挖起 gono(甘薯)，

…… 挖起čati(甘薯)，

…… 毁掉一切。

这使 Puluga 怒不可遏，就发起了洪水，除了两男两女之外，把所有活着的东西都毁灭掉了。

这个口头传说还在流传，内容如下：

Keledoat ibaji larčora，

Ra-gumul ab-gorga en ig-boadi

Ra-gumul le liga koarna

Ra-gumul ab-gorka

Toala arbo eb dagan čoarpo.

其意思是：

把船停到海滨

我想见你那已长大成人的好儿子，

就是那个摔人们(到海里)的成人儿子,
那已长成人的好儿子,
我的斧头已经生锈,我要让双唇染上他的血。

就像安达曼人的其他歌曲一样,这首歌给人们留下了许多的想像空间。但从土著给出的解释来看,下面的说法似乎能够说明一些问题:由于 Berebi 嫉妒 Ko̱lwo̱t 靠无数的业绩和巨大的力量赢得了声望,一天,乘着在水上和他们母子二人相遇的机会,Berebi 要求他们让自己上他们的船。他们答应后,Berebi 带上了一把生锈的扁斧和一块磨石,并说扁斧是如何的生锈;然后他拿起 Ko̱lwo̱t 的手臂,从手腕嗅到肩膀,好像是羡慕其肌肉的发达;与此同时,他嘀咕着威胁说要让双唇染血,紧接着就以刚才描述过的方式把威胁变成了真事。[①]

由于这个传说中的歌曲的语言是阿卡拜尔语(南安达曼岛方言),因此这个传说可能是阿卡拜尔部落的。其实,这只不过是前面给出的传说的另一个版本。

阿卡拜尔部落的另一个故事讲到,最早的祖先 Duku(巨蜥)和 Bain(麝猫)在受困于洪水之中时如何设法保住火种。"古时候有一天来了一场巨大的暴风雨,水涨到了陆地上。雨水把火熄灭掉了。Da Duku(巨蜥先生)拿起一根焖烧着的木头想爬上树去,但手中拿着火种,因此没法爬树。他的妻子 In Bain(麝猫女士)从他那里拿过火种,上到一个山顶,并在那里保持火种不灭,直到雨停下来、洪水退去。直到现在,那座山还叫作 Bain l'it-čapa(Bain 之火)。"那座山在哈沃洛克岛(Havelock Island)上,有一边很陡,山并不很高。

波特曼先生[②]将洪水的故事与安达曼人祖先散布到诸岛之上的故事联系在一起。提到各部落的名称时,他说:"安达曼人声称,经过一场大灾难之后,人们分散到各处,此时 Maia Tomo-la 就给各部落起了这些名字。他们传说,这些部落曾经合在一起是一个部落,那时安达曼群岛也比现在大得多。后来发生了一场大灾难,群岛的一部分下沉,淹死了许多土著,在 Maia Tomo-la 的命令下,幸存者分散到现在的各处领土上。显然,Maia Tomo-la 是当时大部落的酋长。(当然,

---

① Man, *op. cit*. pp. 167—169.

② Portman, *Notes on the Languages*, p. 27.

安达曼人的传说是幻想出来的，不可能真正存在，上面所说的只不过是他们平铺直叙的传说之一。)”

在南安达曼岛，关于人们分散的传说则与阿普泰可瓦部落的名字联系在一起。阿普泰可瓦(在阿卡拜尔语中称作 Aka-Bojig-yab)的意思是“讲原来语言的人”，因为土著相信，阿普泰可瓦语就是祖先原来使用的语言。

关于人们分散的传说，我只从阿卡契德部落听到一个，大意如下：Bilika 有一次把所有的祖先都抓起来放到一个网兜(跟土著用来携带各种零碎物品的网兜一样)里，每到一个地区就拿出几个人放到地上，从那以后那些人的后代就在那个地区一直生活下来。

马恩先生提到一个传说，讲的也是各部落是如何分散到诸岛之上的。从他的记述可以看出发生过两次分散，一次是大洪水之前，一次是大洪水之后。马恩先生的记述如下：

> Tomo 活到了很大岁数，但在他还没去世之前，子孙就已经多得家里住不下了。在 Puluga 的命令下，他们装备好必需的武器、用具和火种，然后成双成对地分散到各地。人们分散离开之时，Puluga 给了每一组人独特的方言。由此看来，用不着生搬硬套，我们也可以在他们的传说中隐约看到《圣经》巴别塔故事的影子。[1]
>
> Tomo 及其妻子过世后，Wota-emi 社区的领导权传给了他们一个叫作Kolwot 的孙儿手上，Kolwot 是第一个用矛来捕龟的人，并因此而著名。Tomo 死后，tomola(祖先)们在诸岛上又生活了很久。但是，据一个传说讲，当Kolwot死后，人们变得不安分起来，并且由于 Puluga 不再去监督他们的行为，他们对 Puluga 在创世之初下达的命令越来越懈怠了。Puluga 终于怒不可遏，在没有任何警告的情况下，发出了一场大洪水，淹没了整个大地，毁灭了所有的生灵。灾难发生时，有四个人(两男两女，男的叫 Lora-lola 和 Poi-lola，女的叫 Ka-lola 和 Rima-lola)碰巧在一艘独木舟上，得以逃脱。水退后，他们发现自己位于 Wota-emi 附近，就在那儿上了岸，看到地上所有的生

① Man, *op. cit.* p. 166.

灵都死光了。不过,Puluga 重新创造了各种动物、鸟类等。[1]

当祖先的人口在历史上第二次膨胀,以至于大家无法留在同一个地点生活的时候,发生了与第一次类似的大迁移。每一队人马都带上火种以及各种必需物品朝着不同的方向出发,安顿下来之后就采用一种新的与他人不同的方言。每一队人马都有了自己的部落名字,并繁衍成各部落,这些部落一直延续至今。[2]

在南方部落当中,有个传说讲到夜晚的起源。下面这个版本是从阿普泰可瓦部落听到的:

世界之初,祖先生活的年代没有夜晚,一直都是白天。Ta Pe̱tie(巨蜥先生)到森林里挖甘薯,发现了一些甘薯,还看到了一些松香(teki)及一只蝉(ro̱to),就把这些东西带回到祖先们位于 Wota-emi 的营地。他坐下来,大家都围过来看热闹。Ta Pe̱tie 拿起蝉,放在手上搓它、压它,弄得蝉直叫。然后白天就消失了,四处一片黑暗,一直几天都是如此。祖先们聚到一起,想法把白天要回来。他们用松香做成火把,唱起歌、跳起舞来。先是 Kotare(一种鸟)唱了一支歌,但他没能叫回白天。接着是 Bumu(一种甲虫?)唱,但白天还是不愿出来。接下来是 Pecero̱l(夜莺,学名为 Otocompsia emeria)唱,之后是 Ko̱io(一种鸟)唱,两人依然无功而返。于是 Ko̱ŋoro(一种蚂蚁)唱了一首歌,终于出现了晨曦。从那以后,白天和夜晚就交替出现了。

在阿卡拜尔部落也听到一个类似的传说:

腾亚特(Da Teŋat)[3] 住在 Golugma Bud。一天,他出去打鱼,只抓到一只叫作ċelau(学名为 Glyphidodon sordidus?)的小鱼。于是他转身回家,边走边

---

① Man, *op. cit.* p. 169.

② 同上。

③ 这是一种动物的名称,但我没有辨别出是哪一种,可能是一种蜘蛛。

朝前面的森林射箭，[1] 然后再去找那些箭。找箭的路上，他对森林里的水果讲话，问它们的名字。那时，祖先还不知道树木和水果的名字。他首先问 puiam，接着问 guluba，然后问 ċakli，但它们谁也没有回答他。后来他发现了第一枚箭，牢牢地扎在一棵大甘薯(gono)上。腾亚特拔出箭，对甘薯说："你叫什么名字?"开始的时候甘薯没有回答，腾亚特走了几步，却听到甘薯叫他，说："我叫 gono。"腾亚特回答说："哦！我以前不认识你。为什么你刚才不说呢?"他挖起了甘薯，那可真是个大家伙。腾亚特起身继续去找第二枚箭，路上他向森林里的石头讲话，问它们的名字，但谁也没有回答他。后来他发现第二枚箭扎在一大堆松香(tug)[2] 上，拿起箭正要离开的时候，松香把他叫住了，说："喂！我叫 tug，你可以把我带上呀。"于是腾亚特就带上了松香。后来腾亚特看到一只蝉(rita)，也把它带上了。当腾亚特回到棚屋(bud)里，大家都过来看他带回来的东西。腾亚特给大家看甘薯，把甘薯的名字告诉大家，并说明甘薯该怎样煮熟。这是祖先第一次吃甘薯。然后腾亚特把蝉抓在手里，用两手把它压扁。蝉被杀死之前大声喊叫，于是整个世界都黑暗起来。人们见到天如此黑暗，就想把白天要回来。腾亚特取了一些松香做成火把，然后教人们如何唱歌跳舞。Da Ko̱ŋoro(蚂蚁先生)唱了一首歌之后，白天回来了。从那以后，白天夜晚就交替出现了。

马恩先生记下了这个故事的另一个版本：

从他们的传说来看，世界之初，光明是以何种方式出现并无明确的说法。因为，有个故事讲到，由于 Tomo 在当时的环境中觉得晚上无法捕鱼、白天又没法打猎，就提出要求[要 Puluga 造出太阳和月亮]，于是太阳和月亮就被造出来了；但与此相抵触的是，另一个故事却说，由于某些人杀死一条毛虫触怒了 Puluga，Puluga 就用黑夜来惩罚人类。故事是这么说的：一天，太阳非常灼热，烤得人们难受极了。有两个叫作 Ċana Limi 和 Ċana

---

① 安达曼人在岸边走路的时候，常常向前面射箭，有时是瞄准某件物体，有时是想看最远能射多远。我从没见过他们在森林里这么干，因为在森林里箭很容易丢失找不回来。

② 安达曼人将松香归类为"石头"，尽管他们知道松香是从植物里流出来的。

Jaraŋud的女人在烦躁之中看到了一条毛虫(gurug)和一种叫utura的植物,为了发泄心头的闷气,她俩一个碾碎了那可怜的毛虫,一个毁掉了那棵植物。这种残忍的行径叫Puluga非常生气,决定惩罚这两个人,教她们好好珍惜现在能够享有的无尽光明。为此,Puluga来到大地上,带来了持久不断的黑暗,从此大家生活变得极不方便起来,苦不堪言。最后,酋长Maia Kolwot(前面已经提到过)碰巧发现了一个能够引诱Puluga恢复光明的对策,即设法让Puluga相信,人们对这种状况并不忧虑,就算没有光明也照样能够过得很快活。为了让计谋奏效,酋长开创了唱歌跳舞的习俗。结果,Puluga发现自己的打算落了空,就作出让步,先是让白天黑夜交替出现,后来又因黑夜造成的种种不便动了恻隐之心,造出了月亮来减少人类的麻烦。土著就是用这个故事来解释为何毛虫和夜晚的名称是同一个词的。[①]

我从阿卡拜尔部落听到了一个关于死亡起源的传说,除此之外就没有听到过。故事如下:

在Joŋo-l'ar-boŋ住着卡尔瓦蒂(In Kalwadi)和她的两个儿子,雅兰穆鲁德(Yaramurud)和陶敖(Toau)。[②] 雅兰穆鲁德出去为母亲打野猪,但一无所获。回到家,母亲从棚屋里取了些猪肉给他。当他从脖子后面取出刀来割肉时,割到了自己。[③] 后来母亲知道他死了,就对他说:"你现在已经死了,最好离开这里。我们不想再要你留在这里了。"她把儿子扛到森林里埋掉之后就回了家,但不久之后,雅兰穆鲁德也回来了。母亲惊叫道:"哦!我还以为你已经走了呢!"儿子回答说:"娘啊,我没死,你为什么把我给埋了?"不过,母亲明白他确是死了,就把他又弄出去埋了起来。但他还是又回来了。同样的事情反复发生了三次。卡尔瓦蒂于是把他弄到森林里的一棵大dumla树(学名为Pisonia excelsa)前,树上有一个大洞。她用脚踢了踢树说:"你到里面去吧。"雅兰穆鲁德就到树洞里去了。"喂!你走了吗?"

① Man, *op. cit.* p. 172.

② Kalwadi是一种小螃蟹,yaramurud是雉鸦(学名为Centropus andamanensis),toau是玳瑁龟。

③ 安达曼人携带刀子,通常是将刀子插在脖子的项圈上,刀子与一个削尖的木叉绑在一起挂在脖子后面,既容易够着又不易丢失。

他母亲问道。"走了!"雅兰穆鲁德回答。"那你告诉我精灵(cauga)是怎么说话的。"母亲又问。儿子回答说:"Tokit。"[1]母亲知道他是和精灵在一起了,就说:"哦!我的儿,你死了,再也别回来了。"过了几天,雅兰穆鲁德(此时已是精灵)回来看兄弟陶敖。陶敖正在忙着建一座棚屋,雅兰穆鲁德见到他就把他给杀了。在此之前,人间并没有死亡这回事。卡尔瓦蒂对人们说:"发生的这一切你们都看到了;唉,我们所有的人都会死去,就像他们两个那样。"

关于海湾和岛屿的起源,有一个广为流传的传说。下面是阿普泰可瓦部落的版本:

开始的时候,只有一个大岛,周围是大海,既没有小岛也没有海湾。Koŋoro(一种蚂蚁的名称)做了一张海龟网去捕鱼,网住了一条很大的koro-ŋiti-čau鱼,就潜下水底用一条绳子把鱼尾巴绑住。大鱼非常恼火,在水中猛扎猛蹿想逃脱,挣扎之下撞击大地,每次撞击都把大地敲掉一小块,或者在地上留下一道长长的裂痕。那些小岛和海湾就是这么形成的。

马恩先生也记下了同一个传说,不过却说网住鱼的是Tomo。[2]在阿卡拜尔部落的版本中,网住鱼(土著称之为koroŋadi)的是Da Pečerol,Pečerol即夜莺(学名为Otocompsia emeria)。我在笔记中把koroŋadi记录为Sphyraena acutipinnis(一种梭鱼),但其学名是否如此不敢肯定。阿卡契德部落有个传说讲到一位祖先抓住了一条叫作"塔利泊"(talepo)的鱼,这与南方部落所说的koro-ŋiti-čau或koroŋadi似乎并非同一种鱼。北安达曼岛的传说讲到,Biliku的儿子Perjido用一枚箭射中了一条大鳍鱼(土著称之为bol),鳍鱼为了摆脱弓箭挣扎不已,扭来扭去,所有的海湾都是它这样弄出来的。

南方部落有个传说讲到野猪是如何第一次获得视觉、听觉和嗅觉。其中阿

---

① 我没法获得tokit这个短语(或单词)的解释。向我提供信息的土著只讲道:"那是精灵讲话的方式。"

② Man, *op. cit.* p. 165.

普泰可瓦部落的版本如下：

Ta Mita(鸽子先生)进到森林里，发现了许多野猪。他到来的时候野猪没有跑开，因为它们没有眼睛来看见他，没有耳朵来听，没有鼻孔来嗅，甚至连嘴巴也没有。Mita给它们做了嘴巴，用tobur木给它们做了獠牙，在它们脑袋上造出了眼睛、耳朵和鼻孔，并教它们如何呼噜呼噜叫、如何打喷嚏。[①]

这个传说出自阿普泰可瓦部落的另一个版本如下：

起初，野猪没有鼻子、耳朵和眼睛，它们傻站在Wota-emi附近，即祖先住处的附近，被人们吃掉了许多。由于厌烦了这些野猪，Tomo的妻子Mita(鸽子)就想出了一个赶走它们的法子。她在它们脑袋上钻了几个洞，两个洞作眼睛，两个洞作耳朵，两个洞作鼻孔。野猪跑到了森林里，直到如今还呆在里面。

我没有从北方诸部落听到过这样的传说，不过阿卡契德部落倒有一个关于野猪的传说，只是讲的是另一回事：

起初没有野猪。祖先当中一个名叫Mimi Ċau(麝猫女士)的人发明了一种新游戏，让祖先们四肢着地，边跑边呼噜呼噜叫。参加游戏的人变成了野猪，到森林里生活去了，Mimi Ċau则变成了一只麝猫(ċau)。

北安达曼岛有一个与野猪有关的传说，讲的是儒艮的起源：

Pe̱rjido是第一个抓野猪的人。他进到森林里，发现了一头野猪。Perj ido当时很饿，就抓住野猪把它带回家了。那头野猪既没有眼睛、耳朵，也

① 打喷嚏(这个词是直译过来的)是野猪觉得有危险时发出的一种嘶声。

没有嘴巴。Perjido既没有除去野猪的内脏，也没有割断它四条腿的关节，[1]生起一堆火就把猪放到上面烤。猪受热膨胀起来，最后爆炸了，在脑袋上炸出了几个洞，两个成了耳朵，两个成了眼睛，还有两个成了鼻孔。猪感到自己正被火烧，就从火堆上跳下来跑了。Perjido把一张kobo(学名为Licuala)树叶扔向野猪，它跑进海里变成了一只儒艮，树叶变成了它的鳍肢。

阿卡泰里部落有个传说讲的是海龟的起源：

起初只有一只大海龟，他来到阿卡泰里人的营地冲他们喊道："用你们的独木舟来抓我呀。"人们上了独木舟去追海龟，但抓不住他。海龟继续往外游，众人驾舟紧追不舍。等到独木舟已经远离陆地，大海龟就转过身来，把所有的独木舟都掀翻了，舟上的人统统变成了海龟，种类和大小与现在看到的海龟一样。独木舟(及大海龟?)变成了礁石。

在南安达曼岛，人们认为在皮肤上割痕的习俗是安达曼人的始祖巨蜥发明的。这个传说的阿卡泰里版本如下：

杜库(Duku，巨蜥)和妻子巴茵(Bain，麝猫)生活在一起。巨蜥说："我要给自己割痕。"他妻子想说服他不要那样做，但他不听。巨蜥进到森林里，找到一片tolma(石英)，把全身上下都割满了疤痕。他妻子很生气，责问他为何要这么干。巨蜥回答说："我这样很好看呀，你会看到，其他人都会这么做的。"

马恩先生提供了这个传说的另一个版本：据说，杜库(Maia Duku，巨蜥先生，似乎就是Tomo)是第一个给自己文身的人。一天出去捕鱼时，他射了一枚箭，没有射中目标，却击中了一件坚硬的物体，后来发现是一块铁，那是安达曼人发现的第一块铁。杜库用那块铁做了一个箭头，并用它给自己文了身，完成之后唱了一支小曲：

---

[1] 安达曼人烤野猪之前，总要除去内脏并割断猪脚的关节。

Toŋ ma lir pireŋa? toŋ yitiken! toŋ yitiken!
toŋ ma lir pireŋa? toŋ yitiken!

译文为:

现在有什么能伤到我?
我文了身,我文了身!(重复)

可以看出,马恩先生,或者是向他提供信息的人,对传说中的细节并不是很清楚。在南安达曼岛,土著从来不用箭头、也不用任何铁做的器具来割痕,而是用一片石英或玻璃来进行。只有在北安达曼岛和中安达曼岛才会用箭头来割痕,但即便使用箭头,也是用来割背上和胸前的大疤痕,一般的割痕还是用一片石头或玻璃来施行。这个传说肯定是南安达曼岛的,并且那支歌的歌词是阿卡拜尔语。因此,这个传说转录得是否准确,好像很值得怀疑。

甘薯和蜂蜜都是安达曼人最重要的食物之一,有几个传说就是以这两样东西为主题的。关于甘薯有一个普遍的信仰,即甘薯是 Biliku 或 Puluga 造出来的,或者说甘薯的好处是 Biliku 或 Puluga 首先发现的。我们在前面已经看到,在 Biliku(或 Puluga)和甘薯及其他可食用根茎之间有一种特殊的联系。不过,同样是这种东西,还有另外的传说。其中,在上文讲到的夜晚起源的传说中,就包含了初次发现甘薯(叫作 gono)的故事。[①]

下面这个故事是北安达曼岛的,讲的是一种甘薯如何被人发现:

konmo(甘薯,学名为 Dioscorea sp.)是迪克(Maia Dik,大虾先生)发现的。[有一天,]他很饿,就出去找东西吃,发现了一个很大的甘薯,而且只有一个。迪克用火把甘薯烤熟,吃个痛快,然后将剩下的猛掷到一块石头上,甘薯碎末四溅,落地长成了嫩苗。从此以后,到处都长满了这种甘薯。

① 见 158 页。

北安达曼岛还流传着另一个故事，讲的是另一种甘薯的初次发现：

普利姆(Maia Pulimu，苍蝇先生)和莫畸(Maia Moiċo，秧鸡先生)去打野猪，打死了一头，但却没有东西来捆野猪(以便抬回家)。于是普利姆去找一根藤(用来绑野猪)，他抓住一根藤把它拔起来，发现那是一只mino(甘薯)。普利姆去了很久都没有回来，莫畸就自己去找了一些藤，把野猪绑好，自己把野猪扛回去家了。普利姆回来，看到莫畸已经把野猪带走，就随后回家了。[回到家后，]他告诉祖先们如何把mino做熟来吃。

我相信这个传说有更完整的版本，不过我却没法听到了。另一个信息提供者给我讲了下面这个故事：

莫畸(Mimi Moiċo，秧鸡女士)有个儿子叫普利姆(Pulimu，苍蝇)。普利姆在森林里发现了一个mino(一种甘薯)，就带回来给母亲。他们把甘薯放到火里烤熟。

马恩先生提供了一个出自南安达曼岛的故事：

他们的另一个远古祖先因繁殖甘薯而著名。这位祖先叫崩姆柔亚格(Maia Bumroag)，他射箭射中了一根藤，就是现在土著最爱吃的一种叫作gono的甘薯的藤。出于好奇，他把藤的根挖了起来，并尝了一下。由于味道很好，他就把自己的发现告诉了朋友们，于是大家都过来大吃了一顿。大家吃饱之后，崩姆柔格把剩下的甘薯到处乱扔，这种明显的浪费行为使他的母亲大为恼火，于是她假装给儿子剃头，趁机用一块燧石劈开了他的脑壳。他死后，人们发现，使他丢了性命的"浪费行为"已经使得那种甘薯四处繁殖起来，现在到处都很多了。[1]

在北安达曼岛，人们认为蜂蜜是Biliku的儿子Perjido发现的：

---

[1] Man, *op. cit.* p. 170.

“Perjido 是第一个吃蜂蜜的人。一天，他去射鱼，看到一只 nyuri 鱼(Plotosus 属)，这条鱼消失在红树的树根丛里。Perjido 去找鱼，却发现红树上有一个蜂巢，不过他是从水的倒影里看到的。他拿了些火，[1] 想把蜂蜜从水里取出来。水灭掉了火，他没法弄到蜂蜜，就回家把自己所做的事情告诉了母亲。于是母亲和他一起去到那里，看到了蜂蜜。“你真是笨到家了，”她说，“难道没看到蜂巢是长在树上的吗？”于是 Perjido 生起了火，熏跑了蜜蜂，把蜂蜜采了下来。从那以后，Perjido 就常常去采蜜，一个人把蜜吃掉，不告诉别的人(其他祖先)。后来 Maia Porubi(青蛙先生)发现 Perjido 有蜂蜜吃，就到森林里去找看有没有蜂蜜，结果发现了五六个蜂巢。青蛙把发现的蜂蜜全吃了，一点儿也没带回家给自己的孩子。Beret(一种体形较小的蛙)是 Porubi 的孩子，一天他对父亲说：“给我们拿点蜜回来。”孩子们和父亲一起去到森林里，把树上的蜂巢指给他看。Porubi 爬到树上，每次都是自个儿在树上吃蜂蜜，不拿一点下来分给孩子们。后来 Beret 在一棵很高的树上看到了另一个蜂巢，指给父亲看，Porubi 就爬到树上去采。Beret 把刚才父亲用来上树的藤砍成了几截。[2] Porubi 把蜂巢包好，正想下来，Beret 说：“爸，这根藤已经坏了，你怎么下来？”Porubi 答道：“我刚爬上来，怎么就坏了呢？”Beret 用 com(槟榔木)做了一些尖尖的木桩，立在大树周围。Porubi 从树上跳(或跌)下来，落到木桩上被扎死了。Beret 拿起蜂蜜就跑回了家。

在阿卡泰里部落还有一个与青蛙(Porubi)有关的传说，顺便也在这里讲一下：

祖先们憎恨 Maia Porubi，就去杀他。人们用箭射中了他，却不能将他杀死。Maia Porubi 用两臂把所有的人统统搅住，跳进了大海。他跳海的地方是一座叫作 Cauanara 的山。他找到一块大圆石(巨砾)，把人们压到石头

---

① 土著采蜂巢时，通常用火或者烟把蜜蜂赶跑。

② 安达曼人爬大树时，会选一根从树枝上垂下的结实的藤条，沿着藤条爬上去。

底下,把他们撇在了那里。所有被压住的人都变成了石头,现在还可以看见他们在那儿。第二个晚上,有人到 Maia Porubi 住处附近捕海龟,人数比昨天的还多。他们抓到一只海龟,大声叫嚷,[①] Maia Porubi 听到了。"他们又来谋我性命了。"他说道。大家正在捕龟之际,他冲人们扔了一块圆石,把独木舟击沉了,独木舟及船上的人都变成了石头。

马恩先生提供了一个故事,其中讲到蜂蜜和一只蟾蜍之间的联系:

另一个稀奇古怪的故事讲到他们早期祖先遭受的一场旱灾。故事说,很久以前,在一个旱季里,一只啄木鸟在一棵空心树里发现了一个黑色的蜂巢。当他享受美味之时,看到下面有只蟾蜍眼巴巴地望着,就邀请他一起共进美餐。蟾蜍高兴地接受了邀请,于是啄木鸟放下一根藤,告诉蟾蜍用藤把桶(土著称之为 dakar)绑住,然后坐到桶里面,以便把他拉上来。蟾蜍按他说的去做了,于是啄木鸟开始把藤拉起来。但是啄木鸟把蟾蜍提到蜂巢附近的时候,恶作剧地松开了藤条,把毫无戒心、满以为可以饱餐一顿的蟾蜍摔得半死。蟾蜍大怒,立即到岛上远近各处的溪流,把溪水全都喝光,使所有的鸟类以及其他生物无水可喝,苦不堪言。蟾蜍复仇成功,洋洋自得,为了表示心中的畅快、增加敌人的烦恼,未加思索就跳起舞来。结果,一跳舞,所有的水都从他身上流了出来,干旱随即结束了。[②]

北安达曼岛的传说中所讲到的青蛙(Porubi)及其儿子(Beret),在南安达曼岛和中安达曼岛的传说中也出现了,不过故事情节不同。下面就是这个传说的阿卡科尔部落版:

米塔(Ta Mita 鸽子先生)和科意欧(Ta Koio,一种小鸟)一起去打猎,猎得许多野猪,科意欧就叫米塔去弄些藤来捆野猪。米塔刚一去找藤,科意欧立刻拿了半数的野猪到一棵很大的龙脑香树上去,然后再下来把剩下的

---

① 土著打猎有所获时,就大声叫嚷以表达喜悦之情。

② Man, *op. cit.* p. 173.

也拿了,自个儿和野猪呆在树上。米塔回来,发现所有的野猪都没了,就气鼓鼓地回了家。由于没有东西吃,米塔和他的两个孩子查达(Ċada)、筹达(Ċoda)(两种鱼的名称)就去打鱼。科意欧还呆在树上,在那儿烤野猪呢。米塔和孩子们经过树下时,一些燃烧的松香落下来掉到他们身上,[①] 这才使他们发现科意欧原来是在树上。米塔想了个法子来惩罚科意欧。他用槟榔木削了许多尖桩,竖在大树周围,桩尖朝上。科意欧睡着了,米塔使大树倒向地面,等到大树倒得够低的时候,拿水泼进科意欧的耳朵,惊醒的科意欧从树上跳下来,被木桩扎死了。

这个故事的另一个版本是从阿卡拜尔部落听到的:

布姆(Da Bumu,一种鸟)和伯拉可维(Da Berakwe,另一种鸟)一起去打野猪,大有收获。于是伯拉可维对布姆说:"我们得把这些猪捆好啊,你去弄些藤来吧。"等布姆走了,伯拉可维爬上了一棵大龙脑香树,除了留下一头小小的野猪之外,其余的全都带到树上去藏了起来。布姆拿了藤回来只看到一只小猪,非常生气,但也只好把小猪扛回家。布姆的妻子雅孔(Yakoŋ,一种鱼)说:"我饿极了。晚上我们再去抓些鱼吧。"到了晚上,雅孔出去抓鱼,经过伯拉可维躲起来的那棵大树,当时他正在树上烤野猪呢。有些燃烧的松香掉到雅孔身上,把她烧伤了。雅孔抬头看见了伯拉可维,就说:"哦!原来你在这儿哪!你竟把我丈夫的野猪全偷了!"然后回家告诉了布姆。第二天早上,布姆早早就起了床,用槟榔木(ċam)削了许多尖木桩,立在伯拉可维呆的那棵大树周围,桩尖朝上,然后使大树慢慢倒下来。伯拉可维从树上掉到木桩上丧了命,布姆和妻子得回了野猪。

马恩先生也记录了这个故事的一个版本:

关于人们称为Ċo̱l的邪恶精灵的起源,有个传说这样讲道:土著的一个

---

① 讲故事的人是说"松香"。其实龙脑香树不产松香,而是一种油。据说这两种鱼身上的标记就是因为这件事才有的。

祖先 Maia Co̱l 有一天偷了 Maia Ko̱lwo̱t 捕获的一头野猪,带着野猪爬到了一棵古芸香树上。Maia Ko̱lwo̱t 力气大可是出了名的,猎物被盗使他恼火不已,决心要报此仇。因此他在偷猪贼藏身的大树周围立起了许多尖木桩,然后开始把树推倒。Maia Čo̱l 见到自己要是不逃走,非被抓起来活埋不可,就从树上跳了下来,这一跳结果更惨:他被木桩穿了个透心凉,痛苦万分地死去了。他那出窍的精灵没有去Čaitan(冥府),而是在那座无形的桥上安了家;后来,在 Puluga 的命令下,Maia Čo̱l 的许多后代也变成长着长尾巴的黑色鸟儿,被遣送到他那里。[①]

关于马恩先生的这个版本,应指出的是,如果"精灵"(spirits)可以用来翻译土著语的čauga 或 lau 的话,那么Čo̱l 就不是"精灵"的意思。Čo̱l 其实是一种鸟类的名称,我认为是球拍尾燕子(racket-tailed drongo)。据马恩先生说,这些鸟生活在彩虹上,但其实在森林里每天都可以见到,而且还会听到它们"咕噜! 咕噜! 咕噜!"地叫。

在整个大安达曼岛,人们普遍相信在森林里有一头巨兽出没,或是存在于祖先时代的土著当中。北安达曼岛的土著称这头巨兽为 J̇irmu。据说,在祖先的年代里,巨兽住在 Ulibi-taŋ,谁要是遇上了必遭它袭击而死。关于巨兽 J̇irmu,我没有听到详细的传说故事。

在阿卡拜尔语中,Kočurag-boa 是同一个巨兽或者类似怪物的名字。阿普泰可瓦语则称之为乌猎(Uču),这也是两块石灰岩的名字,岩石位于沃塔安米(Wo-ta-emi)南边二三英里处,一块在红树林沼泽地里,另一块在稍往外的海里。下面这个传说讲的就是这两块岩石的故事:

在安达曼人的早期,始祖彼贴(Ta Pe̱tie,巨蜥先生)进到森林里发现了一棵可醍(čo̱ti)树,就爬到树上去吃果子。后来被其他人(和彼贴一起住在沃塔安米的人)过来看见了,彼贴就从树上扔了一些果子下来给树下的人吃。人们吃罢,竟吓唬彼贴,要他再扔多些果子下来。彼贴非常生气,说:"你们要是还那样吓唬人,我就把乌猎叫来,让它们宰了你们!"人们听了只

① Man, *op. cit.* p. 173.

是大笑,不予理会。于是彼贴就召唤乌猞,叫道:"Dire! dire!"两只乌猞过来,一公一母,把所有的人都抓起来吃了,只有彼贴在高高的树上才没有被吃。两只乌猞吃完人,就离开这里,渡海前往 Tol-l'oko-tima。由于它们吃了太多人,身体变得笨重不堪,结果陷在红树林沼泽地旁边的沙滩和泥地里。等彼贴从树上下来,发现一个人都没了,就说:"喂! 乌猞肯定把他们都吃掉了!"他四处寻找,发现两只乌猞陷在红树林沼泽边上动弹不得,就把它们的肚皮剖开,把人们放了出来,因为乌猞是把他们整个儿吞下去的。直到今天,两只乌猞还留在那里。

当大象首次被林业部门引进到安达曼群岛时,土著就把大象叫作乌猞,从此一直沿用此名。类似的,北方部落的土著则把大象叫作 Jirmu。

阿卡拜尔部落有一个传说,讲一块礁石是如何形成的,礁石所在的地方叫作 Kwaičo-bur:

Ra-gumul Kwokol 拿着弓箭到海里去打鱼。他的弓、箭及本人都变成了石头,直到现在还可以看见他在那儿。

Kwokol 是一种普通树上蜥蜴的名称,Ra-gumul 是用来表示刚刚行过第二章所述的成年礼的小伙子或姑娘。刚行过成年礼的小伙子,在数天之内不许碰到弓。马恩先生记录了这个传说的另一个版本:

有个故事讲到某些 Tomola(祖先)没有遵守新成人的规矩的事。故事说,一天,那几个人开了 reg-jiri(猪肝油)的食禁之后,就离开营地出去了,但去干什么没有告诉别人。结果,他们失了踪,人们前往寻找,发现他们原来是到海边打鱼去了,他们的下场很悲惨:一人的尸体粘在一块大石上,另一人直直地立在一旁,都已经化成了石头。[1]

里奇岛(Ritchie's Archipelago)东边的一块礁石据说是这样得来的:

[1] Man, *op. cit.* p. 169.

科外寇(Kwaiċo)的人们乘着两艘独木舟去捕龟。傍晚时分,当他们还在外边的时候,他们的妻子在科外寇生起了一堆大火。捕龟的人们及其独木舟化成了石头,成了现在那些礁石。

我认为,这个故事可以这样来解释:土著相信,日落之后不久,月亮初升之时,若看见明亮的火光,月亮就会生气。[①]

北安达曼岛好像有个传说讲到一条叫作o̤r-ċubi的大蛇,不过我没能听到详细的讲述。下面这个版本是阿卡德鲁人讲给我听的:

"古时候,在达拉米欧(Dalamio)有一条大蛇,是那种叫作o̤r-ċubi的蛇。采蜂蜜的男女经常被这条蛇逮住吃掉。"

阿卡拜尔部落版本的内容稍微充实一点:

"以前有个叫作比卡(Biċa)的男子去森林里找蜂蜜,看见一条大蛇(wara-jobo),有树那么大,蛇脖子上挂着一个蜂巢。比卡对蜜蜂说:'你们干吗不在树上酿蜜呢?'他回家叫上好几个人,拿起弓箭去到森林里,找到那条大蛇之后,射了它好多箭,但还是杀不死它,给它跑掉了,从此再也没见过。"

阿卡拜尔部落有个传说讲到第一桩谋杀是如何发生的:

寇(Da Ko,乌鸦先生)是第一个安达曼人,和妻子穆德(In Mud,鸽子女士)住在Kared-ċar-buaro。他有个朋友叫巴吉伯利亚(Badgi-beria,鹰),巴吉伯利亚没有老婆,因此很嫉妒寇,想把他妻子搞到手。寇知道了很是恼火,跑到森林里埋伏起来。不久以后,看见巴吉伯利亚和穆德从路上走过来,就操弓引箭射死了他们。

---

① 见103页。

阿卡拜尔部落另一个与鸽子有关的传说内容如下：

穆德(Mud)和库拉尔(Kulal)烤猪肉烤得浑身发热，就去洗澡，于是变成了鸟。

Mud是铜翅鸠，学名为Chalcophaps indica，Kulal是水鸭，学名为Nettium albigulare。

北安达曼岛有一些关于海鸥(ko̱lo)的故事。其中一个故事的大意是，海鸥起初是用ko̱bo树(轴榈，学名为Licuala)[①]的树叶来飞翔的，那时它还没有翅膀。另一个故事如下：

Maia Ko̱lo(海鸥先生)住在Tau-'ra-miku的Ċona，他在一棵to̱ro̱ktato树的树顶上有一座棚屋。他没有结婚，当别的男人去捕鱼的时候，海鸥就去和人家的妻子偷情。他只要年轻貌美的女子。[想偷情的时候，]他就会大声叫某个姑娘过来抓住他的脚，说："我有条鱼给你。"要是来的是个老女人或者丑妇，他就会说："不！不是叫你，走开！"要是有年轻妇女过来抓他的脚，他就带着她私奔到他那树顶上的棚屋里。

---

① 产于东南亚、瓦努阿图和澳大利亚的棕榈植物，以长着接近圆形的起褶大叶子而著称，有些种类的叶子分裂成长长的小叶，小叶末端略呈锯齿状。作者指的应是这种分裂成长条小叶的棕榈。——译注

第五章　安达曼人习俗及信仰的解释:仪式

前面几章已对安达曼人的信仰和习俗进行了描述,本章打算专门对这些信仰和习俗进行解释。所谓习俗的解释,并不是去找出其由来(或起源),而是找出其含义。安达曼人今天的信仰和习俗体系,是长期演进的结果。在此我们提到了"由来"一词,而探寻这些习俗的由来,就是要设法了解这些习俗经历了怎样的历史过程才得以形成。由于毫无历史记录可循,我们能做的,顶多不过是对过去的历史尽量进行假设性重构。但从民族学目前的状况来看,这种方法是否有用很值得怀疑。①

去探究习俗的含义,则是另一种情形。原始社会每一种习俗和信仰在社区的社会生活中都起到某种特定的作用,就像活体的每一个器官,在这个有机体的整体生活中都起着某种作用一样。诸多制度、习俗和信仰构成了一个单一的整体或体系,左右着社会生活,而社会生活与有机体一样,是实实在在存在的,同样受到自然规律的制约。依此类推,对原始社会的习俗含义进行的研究,在一定程度上可以说是社会生理学,应与习俗由来或变迁的研究区分开来,就像要将动物生理学与生物学区分开来一样。生物学研究的是物种的起源、变异的原因,以及进化的普遍规律。

因此,本章提出的不是历史学问题,而是心理学或社会学问题。安达曼人的思维方式和行为方式,我们已知其然,还必须说出其所以然。对于每一种习俗,本章都是通过展示该习俗与安达曼人其他习俗之间的关系,以及该习俗与安达曼人的整个思想和情感体系之间的关系,来进行解释的。

---

① 有不少作者持这样的观点:对历史进行假设性的构拟,即使不是民族学的唯一任务,也是其首要任务。我个人认为,这类研究不可能有任何重大的科学价值。尽管在狭窄的范围内,尤其是把这种方法应用到语言及物质文化方面的研究时,可能在某种程度上得出结论,但是,此类假设由于本身固有的特点,都是无法加以证实的。再者,科学研究的目的在于发现普遍的规律,而对那些我们不了解、也不可能了解的过去事件进行假设,并不能提供充分的材料来归纳出普遍的规律。

因此，在任何情况下，本章的研究主题都只涉及当今存在的习俗，而不受这些习俗历史起源问题的影响。我们也不将安达曼人的习俗与其他原始民族的习俗进行比较，因为这样的比较不仅于我们的研究目的毫无价值，而且还可能产生误导。要想对两个不同社会的两种明显相似的习俗进行比较，从中得出正确的推断，我们必须首先确定这两种习俗的确相似；而要想做到这一点，我们又必须了解每一种习俗在其所属民族的思想中所具有的真正含义。真正的比较法，不是将一个社会的某个孤立的习俗与另一个社会的类似习俗进行比较，而是将一个社会的整个制度、习俗和信仰体系与另一个社会的整个制度、习俗和信仰体系进行比较。总之，我们需要比较的不是制度，而是社会的体系或社会的类型。

经常有人极力主张，在民族学中应慎之又慎地将描述与解释分开来进行。如果这意味着民族学者在记录所观察到的事实时，应避免受到任何理解上的偏差的影响，那么，就此而论，即使这么做有必要，也不能过多或过分地主张。倘若这种主张意思是说，描述性民族学的工作不应包括为了解释而进行的努力，反对的理由就多了。对一个原始社会的制度进行解释，从事田野工作的民族学者在这方面与那些只能通过二手资料来了解情况的人相比具有很大的优势。不管对原始民族的描述有多精确、有多详细，总是不可能面面俱到。由于民族学者必须与他所研究的民族生活在一起，朝夕接触，因此能够渐渐“理解”这些民族，如果我们可以用“理解”一词来形容的话。民族学者可以获得一系列各种各样的印象（其中每一种印象又都是琐碎、模糊的），而他对有关民族的研究可以得到这些诸多印象的引导。民族学者观察得越好，对有关民族的心理特点（mental peculiarities）的总体印象就越精确。这种总体印象无法进行分析，因而就无法记录下来，传达他人，但在对原始社会的信仰和习俗进行解释时，其所起的作用却可能最大。那些对有关民族及其行为方式缺乏同等程度直接了解的人，很容易会犯错误；而上述的这种总体印象对于得出正确的解释就算没有明显的帮助，至少也可以防止这样的错误。的确，我们有理由提出这样的忠告：对有关原始民族缺乏直接了解而试图解释其信仰，就算解释得再好也难以令人信服，并且非常容易出错。

目前民族学的处境可谓比较反常。许多从事原始民族习俗记录工作的观察者对现代的社会学理论了解得很不够，结果，他们往往忽略了记录那些对理

论家来说十分重要的东西。[1] 另一方面，那些忙于提出假设的人本身对需要解释的事实通常又不进行观察，而是不得不依靠那些鲜有完善的文献，从而不自觉地导致了一些本可避免的错误。和其他科学研究一样，进行民族学研究时，为了加快工作进度，往往将一个研究项目中假设的提出、实情观察及分类等工作分开作为各自独立的组成部分来进行；在这样的分工中，理论家和观察者各干各的，没有系统的合作，因此这种错误的分工毫无益处，存在很大弊端。目前民族学最迫切需要的，是进行一系列类似本书的调查研究，由从事田野工作的民族学者来对某个原始民族的制度同时进行观察、分析和解释。

显然，这种研究必须以一种精心策划的科学方法来进行。可惜，诸多民族学者在研究中各行其是，意见并不统一。因此，目前关于方法的问题成了最重要的问题。有鉴于此，我在本章中尝试采用以下方式来提出观点，即分析的各个步骤都是直观明了的，以便读者不仅能够判断文中所作结论的价值，而且能够对分析所采用的心理学方法有一个清楚的了解。

对一个原始民族特有的信仰和习俗试图进行解释时，都必须就有关现象的真实特点提出某种通用的心理假说，然后在该假说的基础上进行解释。因此，通常可靠的做法就是拟出清晰的初步假设，为解释打好基础。只有这样，才能对假说的价值进行彻底的检验。

有一种说法颇为盛行：原始民族有信仰，是因为原始人类自身对生活现象和自然现象试图进行解释——这似乎已成为英国学者写人类学著作时最常用的假设。研究人类习俗的学者，通过剖析自己的思想，发现自己的意识中最常有的动机之一就是理解、解释的欲望——换句话说，就是我们所说的科学好奇心。以己度人，他认为在原始人类的思想中同样存在着这种迫切的欲望。因此他认为，原始人类想解释死亡及睡觉、做梦等现象，就构设出了一个假说——每个人都拥有一个灵魂或者无形的精灵互体（spiritual double）。[2]由于假说能满足理解上的需要，因此一旦建立，就认为是已经为人们所接受、所相信。从这一观点来看，我们可以说，对灵魂的信仰（即泛灵论）与科学中对原子的信仰两者在性质上是完全相似的。作为原始人类为了解释怀孕和出生的现象而创造出来

---

① 值得一提的是，本章给出的安达曼人习俗的解释是我已经离开安达曼群岛之后才写出来的。若非如此，我本来应当对一些事情调查得更仔细的，而事实上有些东西我的确是没有注意到。

② Tylor, *Primitive Culture*, Ⅰ, 387.

的一种理论，这一通用的假说也出现在图腾崇拜的解释中。[①]

就这一假说而言，信仰是根本，最初只是作为信仰而出现，然后才具有了影响人的行为的力量，从而导致了各种仪式和习俗的产生。因此，只有说明这些习俗从属于哪些特定的信仰，才能将这些习俗解释清楚。这一假说我们可称之为“唯理论者假说”(intellectualist hypothesis)。据我所知，到目前为止，从未有人很明确地提出或论证这一假说，但它的确似乎可以用来解释民族学研究中发现的许多原始民族的习俗。

另一种假说将原始人类的信仰解释成：人在对自然现象的思考中产生了惊讶和恐惧的情感，[②]或者产生了敬畏和惊奇的情感，[③]由此而产生了信仰。

这两种假说可以一起运用，某些原始信仰可以用这一个假说来解释，而其他一些原始信仰又可以用另一个假说来解释。[④]

毫无疑问，还有许多别的心理假说被用来作为解释原始民族习俗的依据，但这两个假说可以说是最重要、最普遍的。搬出这两个假说，不是为了批评它们，而是为了将之与本章提出的假说进行比较。[⑤]

现将本书采用的工作假说尽量简述如下：(1)社会的存在依赖于社会成员思想观念中存在的某种情感体系[⑥] (system of sentiments)，这种情感体系根据社会的需要规范个人的行为。(2)社会体系本身的每一个特征，以及影响到社会安宁或社会凝聚力的每一个事件或事物，不管它是以何种方式来影响，都是这个情感体系的对象。(3)在人类社会中，此处所说的情感并非与生俱来，而是通过社会对个人的行动才发展出来的。(4)社会仪式习俗是此处所说的情感在适当的场合得到集体表达的一种手段。(5)任何情感的仪式性(即集体性)表达，既维持了它在个人思想中的必要强度，又使得它能够世代相传。没有这种表达，这些情感就无法存在。

某种制度(习俗或信仰)对社会以及社会的团结或凝聚所起的作用，如果用

---

① Frazer, *Totemism and Exogamy*, Ⅳ.

② Max Müller, *Physical Religion*, p. 119.

③ Marett, *Threshold of Religion*.

④ McDougall 的 *Introduction to Social Psychology*, Chap. ⅩⅢ似乎就综合了这两种假说。

⑤ 涂尔干(Durkheim)已批评过把泛灵论和自然崇拜论用来解释原始宗教的做法。见涂尔干著的 *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, Book Ⅰ, chapters 2 and 3。

⑥ sentiment：一种有组织的、集中于某件对象的情感倾向体系。

"社会功能"(social function)这个词来表示,那么本章提出的假说就可以用一句话来概括:安达曼人仪式习俗的社会功能,就在于维持安达曼社会赖以生存(并构成其本身)的情感倾向,并使这些情感倾向世代相传。

在本章中,作者打算运用这一假说来解释安达曼人的仪式习俗。作者将努力证明,安达曼人的习俗、信仰和他们的社会情感体系之间有着某种对应关系,这些情感与社会的构成方式也有着某种对应关系。这一尝试是为了找出目前存在的不同社会特性之间的必然联系,并不是想探究或者猜测这些习俗经历了怎样的历史过程。

为了更清楚地理解本文的论点,有必要注意本文在论证中将遵守的几项规定。(1)在解释任何特定的习俗时,都必须考虑土著自身给出的解释。虽然土著的解释与我们的研究所追求的科学解释不可相提并论,但其解释仍是很重要的资料。像西欧的文明人一样,安达曼群岛的野蛮人也同样试图使自己的行为合理化。土著不知道自己的由来和真实本性,对此只有某些心理倾向,在这些心理倾向的驱使下土著做出了某些行为,因此他试图说出自己行为的理由;或者,即使土著不会主动去这么做,但是当刨根问底的民族学者向他提出种种问题时,就迫使他去解释自己的行为了。土著所做的合理化解释讲出的理由与行为的心理动机一致,这种情况可谓少之又少,但是土著给出的理由仍然往往可以帮助我们探究其行为发生的原因。不管怎样,土著给出的对其行为进行解释的理由与行为本身有着非常密切的联系。因此,除非我们对某种习俗含义提出的假说既能将习俗解释清楚,又能对土著所说的他们遵循这种习俗的理由解释清楚,否则我们不能认为自己提出的是令人信服的假说。(2)假设土著在不同的场合遵循同一个习俗或者类似的习俗,那么所有这些场合下的习俗就具有一个相同或相似的含义。譬如,有几种不同的场合要避讳人名,假定所有这些场合有某种共同之处,若确定了这一共同的要素,就可以找出该习俗的含义。(3)假设土著在同一个场合遵循几种不同的习俗,那么这些习俗就存在一个共同的要素。这与上一个规则的情形刚好倒过来。譬如,服丧者遵循不同的习俗,我们可以假定这些习俗彼此之间都有着某种联系。(4)我没有将安达曼人的习俗与其他民族的类似习俗进行比较,因为这样做既有误导性又没有必要。我只在一两处违反这一规则,而且是在我经过特别仔细的思考,相信已证明自己是对的时候,才会这么做。

我们可以从研究安达曼人的婚礼开始，这是他们最简单、最容易理解的仪式之一。婚礼的主要特点是要求新郎新娘当众拥抱。在北安达曼岛，拥抱是循序渐进的，就像是分阶段进行一样，每一阶段的拥抱都比前一阶段的更亲密。开始，两个新人是并排坐在一起，然后是用双臂相搂，最后是要新郎坐到新娘的大腿上。[①]

在人类的生活中，到处都用拥抱来表达爱情、喜爱、友谊等情感，即人与人之间的依恋之情。这种情感表达的心理生理基础已没必要再去探究，可能与母亲给婴儿喂奶有着密切的关系，当然与性本能的形成也紧密相关。所有形式的拥抱的确总是表达某种普遍存在的情感，对我们研究工作的应用来说，这一解释已足以使我们满意，而去研究安达曼人奇特的拥抱方式对我们来说就没必要了。(他们拥抱时，其中一人坐下来，伸直他/她的双腿，另一人则坐到前者的大腿上，两人用双臂搂着彼此的脖子和肩膀。)

安达曼人婚礼的含义是显而易见的。通过婚姻，男人和女人开始了一种特殊而亲密的关系；正如我们所说的那样，他们结合了。拥抱——身体的结合标志着或者表示了社会关系上的结合。婚礼将这样的一种意识生动地印入了新婚夫妇以及旁观者的脑中：两个新人进入了一种新的社会关系，这种关系的基本特征就是两人必须相亲相爱、彼此相拥。

分别从婚礼见证者和新婚夫妇的角度，可以从两方面来看待婚礼。观看婚礼的人以自己的到场来表示他们认可了眼前新人的结合。婚礼主持人只是社区的代表，一言一行都代表着社区，而不是他个人。因此，婚礼起到这样的作用：它表明这场婚姻并不只关系到新婚夫妇，而且还关系到整个社区；不时举行一场婚礼，可以使人们在心中对婚礼一直保持这种情感。这种情感的存在还表现在人们内心当中、乃至常常在言辞上对不合法婚姻的谴责，因为在不合法的婚姻中两人没有举行婚礼就草草结合，这种未经婚礼的结合轻蔑、草率地违背了一项重要的社会准则。

而对婚礼见证者来说，婚礼起到把这种情感唤醒、表达这种情感的作用；但婚礼也是见证者对新婚夫妇地位变化的认可。婚礼使人们意识到，从今以后就不能把新婚夫妇作为小孩来对待了，而必须把两人作为可以承担责任的成年人

① 见55页。

来对待；因此，婚礼是人们情感变化的场合，成婚者的社会地位改变了，人们对他们的情感也随之改变。因为，在安达曼人的社会中，未婚者与已婚者之间有一条很明显的分界线，会受到不同的看待，在社区中具有不同的地位。

婚礼还使新婚夫妇以不同的方式极强烈地感受到了两点：首先，他们的结婚是与整个社区都有关系的事情；其次，他们获得了新的地位，拥有了新的权利，但也有了新的责任和义务。对于两个新人来说，婚礼的确是一种他们恨不得逃开的折磨，并且，婚礼在他们心中激起了强烈的情感，从而将婚姻的意义强烈地印入脑中。

赠送给新婚夫妇的结婚礼物表达了人们对他们的通常意义上的好意。在安达曼群岛，馈赠礼物是表达友谊的一种普遍做法。因此，当两个朋友别后重逢，拥抱、哭泣过后的第一件事就是互赠礼物。大多数情况下，礼物的赠送都是相互的，因此实际上是一种交换。如果礼物是作为一种好意而送出去的，那么送礼者就期望收到同等价值的回赠。其原因一目了然：一人已经向另一人表达了好意，如果这种情感是相互的，那么对方就必须以回赠来表达同样的好意。所以，拒绝一件礼物也就无异于侮辱，因为这样做就等于拒绝了礼物所表达的好意。婚礼中的馈赠则是单方面的，人们不期望得到回赠，因为此时礼物要表达的不是送礼者的个人友谊，而是全体的社会性的好意和认可。正是由于这一原因，向新婚夫妇赠送礼物就成了每个在场者的义务。

另一个简单仪式，北安达曼岛的媾和仪式，[①] 也不难看出其含义。仪式中舞蹈的象征意义尽管可能没有像本书所描述的那么明显，但在场的人的确一眼就可以看出来。舞者分成两方，其中一方的动作自始至终都是表达他们对另一方的攻击性敌对情绪，其叫喊声、威胁动作，以及“进攻”方的每个成员对另一方的每个成员大摇特摇一通的做法，都十分清楚地表明了这一点。另一方所表达的可以说是完全的顺从(不抵抗)，表演者在舞蹈中自始至终都是一动不动地站着，对他们必须承受的折腾，小心谨慎地做到既不表露恐惧之情、也不表露憎恶之情。这样，一方集体表达了他们的集体愤怒，怒气从而得以平息；而另一方毫不抗拒地顺从了前者，在敌人应有的愤怒面前低声下气，为自己的过失赎罪。平息的怒气渐渐化为乌有，赎了罪的过失得到原谅、被忘却，敌对状态于是

① 第96页。

告终。

顺从一方的人在仪式中站立时背后的那排帘子具有一种特别的象征意义，本章稍后再作解释。仪式其余的组成部分就只有双方一起进行的哭泣(稍后解释)，以及武器的交换了。武器的交换完全是仪式的一种特殊形式，用来表达善意。这种特殊的礼物互赠形式简直妙极，可以保证至少几个月的友谊，因为你总不能拿着一个人的武器、而他拿着你的武器来打架吧。

这个仪式的目的很清楚，就是为了改变双方的相互之间的情感，通过仪式，用友谊和团结的情感来取代敌对的情感。仪式能起到这样的作用，是因为愤怒以及类似的攻击性情感确实可以通过尽情的表达来得以平息。该仪式的社会功能，就是将两个地方群体之间因一些攻击行动而破坏了的团结状况重新建立起来。

安达曼人在某些情况下会一起哭泣，婚礼和媾和舞蹈这两种仪式就是这种习俗的例子。这种仪式性的哭泣发生的主要场合有：(1)当两个朋友或亲戚分开一段时间之后重逢，他们就会互相拥抱、一起哭泣；(2)在媾和仪式上，曾是敌人的双方相互拥抱，一起哭泣；(3)在服丧期末，服丧者的朋友(他们本身没有参加服丧)与服丧者一起哭泣；(4)有人去世，死者的亲人好友抱着尸体哭；(5)从坟墓里挖起死人骨头时，亲人好友对着骨骸哭；(6)在婚礼上，新郎新娘各自的亲属对着新人哭；(7)在成人仪式的各个阶段，新成年的小伙子或姑娘的女性亲属对着他/她哭。

首先必须注意的是，并非在上述所有情况下的哭泣都完全是自发的情感表达。哭始终都是一种仪式，是习俗要求的本分行为(正如前面的章节提到过的那样，安达曼人能够轻而易举地做到一坐下来就掉眼泪)。我们也不能将这种哭泣解释为表达哀伤之情。当然，有些场合的哭泣的确是表达悲伤，如(4)、(5)中的场合，但在其他存在哭泣的场合却看不出有什么理由悲伤，应该高兴才是。安达曼人的确会因为悲哀而自然而然地哭泣：小孩挨骂或者觉得疼痛会哭，寡妇想到去世不久的丈夫也会哭。男人极少会因为什么原因自发地哭泣，虽然他们在参加仪式的时候会掉很多眼泪。因此，上面列举的场合中的哭并非个人情感的自发表达，而是我所称的仪式习俗的例子。在某些场合下，习俗要求安达曼人相互拥抱、哭泣，要是谁忽视了没有做到，就会被思想正统者视为过错而加以谴责。

根据本章开头规定的方法,既然我们必须假定同一个仪式不管是在什么场合下举行都具有同样的含义,我们就必须找出这一习俗的解释,说明为什么在各种不同的场合都要举行这一仪式。不过,须注意的是该仪式有两种类型。在上面列举的头三个场合中,该仪式是交互的,即两个人或两群不同的人相互拥抱、一起哭泣,仪式的双方都是主动的。在其余的四个场合中,仪式是单边的,一人或一群人对着另一个人(或某人的尸骨)哭,另一方在仪式中只是扮演被动的角色。要作出令人满意的解释,必须要考虑到哭泣的这两种类型。

我打算将该仪式解释为人与人之间依恋之情的表达,这种依恋之情在安达曼人那种几乎是家庭般的生活中非常重要。换言之,该仪式的作用就是确认两人或更多的人之间的社会纽带。

该仪式有两个要素,拥抱和哭泣。我们已经看到,与其他地方一样,拥抱在安达曼群岛是依恋之情的表达,即爱情、友谊、喜爱等感情的表达。至于第二个要素,我们习惯认为表达悲哀时尤其要采用哭泣的方式。但是,高兴得留下泪水这种情形我们也并不陌生,而我还亲自观察到这样的情况——有人流泪既不是因为高兴也不是因为悲伤,而是因为突然对某事物喜爱之极的缘故。我认为,我们可以把哭泣说成是大脑从情绪紧张的状态中获得放松的一个途径,由于这种紧张状态在悲伤和痛苦的情感中最为常见,因此就与痛苦的情感连在了一起。在此展开讨论这个论题是不可能的,因此我被迫在未经证明的情况下就采用这一定理,作为我解释该仪式的基础。[①] 我在细心观察的基础上得出的结论是,在这个仪式中,哭泣是所谓的"温情"(tender emotion)的表达。[②]在某些场合下,在哭泣这一仪式中,比如说对去世朋友的哭泣,仪式参与者无疑正处于悲痛的情感之中,但显然并非在所有的场合下都是如此。不过,在发生这种仪式的每一个场合中,都存在着由于突然要将个人的喜爱之情变成行动而产生的情绪紧张的情况,这一点倒不假,对此我将予以证明。

两个朋友或亲戚别后重逢,他们之间曾一度中断的社会关系即将恢复。这

---

① 简单说一下,此处采用的心理—生理理论是,当身体的运动系统(运动中枢、甲状腺、肾上腺等)受到刺激,但又无法对这种刺激作出直接的反应、产生实际的动作的时候,运动效能(motor activity)就为哭泣所替代。当某种情感被激发,而在这种情感下本应做出的动作又受到阻止时,这种不情愿的情感状态通常是痛苦的,因此哭泣常常是与痛苦的状态联系在一起。

② McDougall, *Social Psychology*.

种社会关系意味着他们之间存在着某种团结的纽带，或者说这种关系有赖于这种团结的纽带，而哭泣仪式（连同其后的礼物互赠）是对这种团结纽带的确认。别忘了，这一仪式是必须履行的，它强制参与仪式的双方好像是感受到某些情感那样做出一定的行为，从而在某种程度上使他们的确产生那些情感。当两个朋友相逢，他们再次见到对方的第一感受是又欢喜又害羞，这是根据土著的陈述以及我自己的观察得出的说法。此时这种害羞（安达曼人表示"羞耻"〔shame〕的词与表示"害羞"〔shyness〕的是同一个词）本身就会造成情绪紧张，这种紧张必须以某种方式消除掉。通过拥抱，休眠已久的喜爱之情或友情被完全唤醒过来，仪式的作用就是恢复这种感情。哭泣使刚才所说的紧张情绪得以消除，并且还加强了拥抱的作用。之所以如此，是这样的一个事实：个人强烈的依恋之情，往往是当两个人一起分享并同时表达同一种情感的时候产生的。[①] 因此这个小小的仪式起到了消除开始时的害羞之情、恢复分离之前的那种亲密和喜爱之情的作用。

在媾和仪式中，由于两个地方群体之间曾有的友好关系被一个敌对时期中断了（不管这一时期是长是短），因此整个仪式的作用就是消除敌对状态，恢复友好的状态。我们已看到，舞蹈的作用是让一方尽情表达，从而消除其愤怒。此时的仪式，除了涉及的不只是两个人而是两个群体，除了因参与的人数多而使得情感强烈得多[②] 之外，与两个朋友相逢时的仪式是相同的。所以，此处我们也可以看出，该仪式是对团结或社会和睦（此处是指两个群体之间的和睦）的肯定，其规则在本质上是为了让仪式参与者觉得他们彼此之间受到朋友关系的约束。

现在我们来看哭泣仪式的一个较难解释的例子，即服丧期末的哭泣。本章后面会讲到，服丧者在服丧期间要与社区的正常生活隔离。由于服丧者依然受到他们与死者的关系的约束，他们仿佛是被置于社会之外，与群体之间的纽带暂时松弛了。到了服丧期末，他们重新进入社会，继续占据他们在社会生活中的位置；他们回归社区的时候，就与朋友一起哭泣。因此，在这个例子中，该仪式也可以解释为具有恢复曾被中断的社会关系的作用。当我们仔细研究服丧

---

① 主动的同情（active sympathy），即习惯性地分享欢乐和痛苦，它对个人依恋之情的形成最为重要。

② 集体情感，即许多人同时感受到并表达出来的情感，比起同类的、无人分享的情感来要强烈得多，这在心理学中已是老生常谈。

的习俗时,这一解释将会显得更有说服力。如果这一解释得到认可,那么就可以看出,在哭泣仪式的头三个例子中(哭泣行为是相互的)存在着这样的情况,即曾一度中断的社会关系即将恢复,而哭泣起到团聚仪式的作用。

现在让我们来研究哭泣仪式的第二种类型的含义,首先是婚礼中的哭的含义。新郎新娘与各自亲属的社会关系,尤其是与各自的女性亲属,如母亲、母亲的姐妹、父亲的姐妹及养母等之间的关系,被他们的婚姻改变了。婚前,小伙子或姑娘处于依赖其年长亲属的地位,结了婚,这种依赖就被部分地废除掉了。新娘婚前的主要义务是对母亲以及年长的女性亲属的义务,而婚后生活的主要义务将是对丈夫的义务。新郎的情形也与此相似,但必须注意的是,他与男性亲属之间的社会关系受到婚姻的影响,并没有他与女性亲属之间的社会关系受到婚姻的影响那么大。不过,尽管新郎新娘与亲属之间曾有的关系将因新的婚姻关系及其附带的新的权利和义务而改变或部分地受到破坏,但是这些曾有的关系将继续存在,只是有所削弱和变化。哭泣仪式就是要表达这一点,它所起的作用是让仪式参与者(在情感上)真正感受到社会关系在改变。

当新郎或新娘的母亲在婚礼上哭泣时,她所感受到的是自己的儿子或女儿正被人夺走。部分的分离使她悲伤,为了安慰自己,她就以这种仪式来表达这样的感情:尽管子女就要进入一种新的状态,但是自己对子女的温情和喜爱依然继续。对母亲来说,这一仪式的主要作用就是使她觉得,尽管子女即将不再处于自己的照料之下,但是孩子依然是自己喜爱的对象,依然与自己关系密切。

对成人礼中的哭的解释,与此完全一样。经过成人礼的种种仪式,小伙子(或姑娘)逐渐从依赖母亲以及年长女性亲属的状态中脱离出来,成为社区中独立的一员。成年礼过程很长,直到结婚才结束。因此,在漫长仪式中的每一个阶段,将新成年者与其亲属连在一起的社会关系都会改变或受到削弱,而哭泣仪式作为一种手段,使仪式参与者深刻感受到了这种变化的重要性。对母亲来说,哭泣表达的是她毫不抗拒地接受这种必须的损失,同时在哭泣中她觉得儿子虽然现在正在脱离自己的照料,但儿子依然是自己的儿子,因此哭泣也是一种安慰。对行成年礼的男孩来说,该仪式则有不同的含义。他意识到自己不再仅仅是一个依靠母亲的孩子了,而是开始进入成年男子的行列,他以前对母亲的情感必须得改变。与母亲分开对他来说,是成年礼最重要的一个方面,因此在母亲哭泣的时候,他一定不能回报以任何温情的表现,而必须无动于衷地、默

默地坐着。同样,在婚礼中,仪式起到这样的作用,即让新婚夫妇深刻意识到,由于他们二人之间形成了新的关系,就切断了与原来家庭的关系。

当某个人去世,他与在世者之间的社会关系就大大改变了。这些关系并非一下子就完全被破坏掉(这一点我们在研究葬礼和服丧习俗时将会看得更加清楚),因为亲戚朋友们对死者在世时的喜爱之情依然不减,而这种情感现在成了悲恸的根源。正是因为这种喜爱之情依然将他们与死者联系在一起,他们才用对着尸体哭泣的仪式来表达这种情感。在此,仪式与情感的自然表露是同时发生的,但要注意的是,这种哭泣是必须履行的,是一种义务。那么,在这种情况下的仪式与婚礼和成年礼中的仪式是相似的。死者因其死亡而切断了与他所在社会的关系以及与朋友的关系,但他的朋友依然感受到他在世时将他们联系在一起的依恋之情,他们抱着死者僵硬的尸体痛哭时表达的正是这种依恋之情。

关于哭这个仪式,还有一种场合需要研究。死者与生者之间的关系,从死者去世时开始变化,这种变化是由服丧习俗和仪式来实现的;服丧期结束,取回死者的遗骸之后,这种关系的变化才算最后完成。现在,除了其骨头被作为遗物和驱邪宝物来珍藏之外,死者与在世者的世界完全隔绝了。我认为,收遗骨时的哭必须作为一种团聚的仪式来看待,通过这一仪式,代表着死者的遗骨(他留下的就只有这些了)被接回到社会里,从此在社会生活中处于一种特殊的地位。由于活人与死人之间的接触会有危险,因此在世者与死者之间所有的活跃社会关系都被中断了,而经过一段时期的中断之后,收回遗骨实际上等同于恢复与死者的社会关系。通过仪式,人们对死者曾有的喜爱之情又被唤醒过来,现在是把这种情感贯注到曾是他们喜爱之人的遗骸上。如果这种解释还不够令人信服,我想叫读者暂且不要对此进行评价,等讨论完安达曼群岛的葬礼习俗之后,再回到这一点上来也不迟。

现在,哭泣这一仪式解释起来就容易了。我认为它是对仪式参与者之间的社会团结纽带(a bond of social solidarity)的肯定,通过唤起依恋之情来使他们意识到这种关系。因此,在有的场合下它起到将一度中断的社会关系恢复的作用,这些场合下仪式是相互性的。在其他场合下,对于受到婚姻、成年礼或死亡削弱或改变的社会关系,它起到表明该社会关系继续存在的作用。我们可以说,在所有的场合下,该仪式的作用都是使调节人与人之间行为的情感倾向(af-

fective dispositions)进入一种新的状态;它要么使休眠的情感复苏,要么使人们认识到个人关系状态的变化,从而起到上述的作用。

对这些简单仪式进行的研究表明了重要的几点。(1)在每种场合下,仪式都是两人或多人共有的情感状态的表达。比如,哭泣仪式表达团结的情感,互赠礼品表达善意。(2)但是,仪式并非情感的自发表达,所有仪式都是有义务感的习惯行为,在某些特定场合下做出这些行为是人们的义务。在婚礼上送礼是社区每个人的义务;亲属相逢时,一起哭泣是他们的义务。(3)解释每一种场合的仪式时,都应参照调节人类感情生活的基本规律。我们在此要做的并不是去分析这些现象,而仅仅是让我们确信这些现象确实存在。哭泣是激动情感的一种宣泄,将攻击性情感尽情表达出来可以使之平息而不是埋藏在心,拥抱是人与人之间依恋之情的表达:这些都是心理学的一般规律,前文对安达曼人各种仪式作出的解释就是以此为基础的。(4)最后,我们已经看到,每一种仪式都起到恢复或改变仪式参与者心中的一种或几种社会情感的作用。媾和仪式是将敌意转化成友谊的手段;婚礼的作用是使新婚夫妇心中意识到已婚者的义务,并使婚礼见证者心中对新婚夫妇的情感随着他们社会地位的改变而改变;朋友相逢时的哭泣和礼物互赠是恢复彼此之间依恋之情的途径;婚礼、成年礼以及有人去世时的哭泣是一种防卫性或补偿性的反应——这种反应往往在人与人之间因社会关系局部破裂而导致团结情感受到伤害时产生。

在安达曼群岛的仪式生活中,部分仪式是以舞蹈的形式来进行的,因此接下来将顺便研究舞蹈的含义和功能。不过,对这一主题只需简略研究一下,很多东西都将省略,而不是像详尽的研究那样巨细无遗。譬如,安达曼人的日常舞蹈可以看作是演出的一种形式;它还向我们展示了舞蹈、音乐和诗歌艺术的萌芽;因此,若想进行细致完整的研究,就必须讨论一个极难的问题,即社会生活中的艺术、表演及仪式之间的关系,而在像本书这样的论文中无法处理如此广泛的主题。从目前研究的目的出发,我们只是把舞蹈作为社会仪式的一种形式来研究。

如果问一个安达曼人为什么跳舞,其答案的意思实际上就是说他这么做是因为他喜欢。因此,跳舞大体上是一种娱乐方式,常常是欢乐的表现。安达曼人打猎一天回来,有收获就会跳舞,没有收获就不跳。

正如我们从小孩子以及一些动物身上清楚看到的那样,愉悦的心理兴奋会

以身体活动的形式自然地表达出来;而纯粹的肌肉运动本身也是愉悦感觉的来源。个人为欢乐而叫喊、跳跃,社会则把跳跃变成舞蹈、把叫喊变成歌曲。

所有舞蹈都有这样的基本特点:它有节奏,并且很明显的是,舞蹈节奏的主要功能是使许多人能够参与同样的动作,大家就像一个人一样做出相同的动作。在安达曼群岛,至少有一点很清楚:观赏性的舞蹈(如第135页描述的表演)是最近才从公共舞蹈发展而成的。每个地方的舞蹈都很可能有相同的历史——舞蹈起初是所有在场者都参与的公共性舞蹈,从这种最早的形式(这种形式的舞蹈在我们的舞厅里依然存在)产生了观赏性的舞蹈,一个或多个舞者在观众面前表演,观众则不参与跳舞。

在安达曼群岛,歌曲都是伴舞用的。舞蹈、歌唱以及用拍掌和跺传声板打出的节奏都是同一个公共活动的组成部分,所有的人都参加这一公共活动,为了方便而将之统称为舞蹈。在此,安达曼人的习俗可能又向我们展示了歌曲发展的最初阶段,表明歌曲和音乐最初并非独立存在,而是与舞蹈一起组成一项活动。下面的推想应当讲得通:歌曲起初在人类社会里得到了普遍的应用,是因为它提供了一个手段可以让许多人一起发出同一系列的声音,就像是用同一张嘴来发声一样;歌曲的这种作用,是通过整首歌以及歌曲的每一个部分的固定节奏和固定调子(亦即通过旋律)来实现的。歌曲艺术出现之后,它的进一步发展在很大程度上无疑取决于歌曲能给人带来多少美感。但在我看来,在安达曼群岛,与歌曲作为一项共同参与的社会活动的这种价值相比,土著从他们那些简朴单调的歌曲中获得的美感是次要的。

在我看来,大安达曼岛日常舞蹈的动作本身并不具有多大的表现力,或者说,至少不像其他许多原始民族的舞蹈动作那样具有明显的模仿性。其舞蹈动作看起来似乎是要起到这样的作用——让身上尽可能多的肌肉运动起来:身体在臀部弯曲,双腿在膝部弯曲,同时脑袋稍稍后仰,双臂通常是与肩膀持平,双肘弯起来,拇指食指相扣,从而使得躯干和四肢的许多肌肉都处于紧张状态。在这种姿势中,身体的所有主要关节都处于完全弯曲和完全伸展之间的状态,使相对的屈肌群和伸肌群的紧张度大致相当。这样,舞者的整个身体就充满了力量,达到机动敏捷的状态而又不至于过度疲劳。

舞蹈以上述方式将舞者的整个肌肉系统都发动起来,同时也需要两种主要感官起作用,即需要视觉来引导个人舞者在众舞者中的动作,还需要听觉来使

之能够与音乐保持同样的节奏。因此,舞者处于这样的状态之中:所有的身体活动和思想活动都集中在一个目标上。

最后,为了理解安达曼人舞蹈的含义,必须注意一点:社区的每一个成年成员都参与舞蹈这项活动。所有男丁都参与跳舞,所有妇女都参与合唱。如果有人由于生病或年迈而无法积极参与,他/她至少也是个观众,因为舞蹈是在村子中央的空地上进行的,而村子的棚屋通常都是面朝这片空地。①

因此,安达曼人的舞蹈(连同伴舞的歌曲)可以描述成这样的一种活动:在舞蹈中,通过节奏和旋律的作用,社区的所有成员都能够和谐合作、统一行动;舞蹈要求舞者保持一种持续但又不过度疲劳的紧张状态;舞蹈使参与者产生高度的愉悦感。至于舞蹈对参与者的精神状态产生了哪些主要影响,下面我们要进行简要的分析。②

首先让我们来研究一下节奏的作用。任何明显的节奏,对那些受其影响的人都会产生约束力,迫使他们服从它,并允许它指挥和控制身体运动甚至思想活动。要是谁不服从这种约束,就会出现一种不安的状态,使人非常不舒服。像舞者参加跳舞时那样完全服从于节奏的人,仍然会感受到这种约束,但此时节奏并非使人感到不舒服,而是产生一种大不相同的愉悦感。因此我们应注意到的第一点就是,通过节奏产生的效果,舞蹈使人感到自己受到一种奇特的约束,或受到一种奇特力量的作用,当他让自己服从于这种约束或力量时,它就会使人产生一种自我放任的愉悦感。此处所说的力量,其奇特之处就在于它对个人的作用似乎既是来自外部(因为这种作用是看到跳舞的朋友、听到歌声和节奏才产生的),又是出自内部(因为让自己服从于节奏的约束的冲动是出自自己的身体)。

舞蹈节奏的第二个作用是因为这样的一个众所周知的事实:有节奏地进行的一系列动作,比起无节奏、但又需要消耗同样多肌肉能量的动作来,所导致的疲劳程度要低得多。因此舞者在跳舞这一活动中自始至终都会觉得自己的力气大增,可以使劲发挥而不怎么累。舞者的快速运动、嘹亮的歌声、击掌声、传

① 若有人被排除在舞蹈活动之外、不得参与,那是因为他们处于一种状态——被部分地排除在公共生活之外,这在本章后面将会讲到。

② 舞蹈心理学的研究领域很广,但据我所知,这些领域还很少有人触及。因此,下面的简短说明,不完善和使人不满之处在所难免。

声板的节奏声等所产生的兴奋,加强了节奏的这种作用,因为一切集体性的情感都是集中而强烈的;结果,安达曼人可以在晚上将他们那费劲的舞蹈连续跳上好几个小时。[①]

但节奏还有第三种最重要的作用。心理学研究最近表明,所谓的审美情感在很大程度上取决于动态意向。当我们通过眼睛的运动来跟踪某个形状,觉得它是运动的,而且这是一种我们目前只能用"协调"这个词来描述的特别运动,此时我们就说这个形状是美的。类似的,我们对音乐的美学欣赏似乎在很大程度上取决于我们对音乐的运动感受,因为声音不只对耳朵有吸引力,而且对储存起来的无意识动态记忆也有吸引力。至于舞蹈,我们观看舞者那优美、有节奏、协调的动作时的快感就是一种美学快感,其性质与观赏美丽形状或聆听音乐时获得的快感相同。但是,当个人本身在跳舞的时候,将他获得的快感称为美学快感似乎就不大合适了。不过,部分由于节奏的作用,部分由于肌肉协调、平衡的紧张作用,舞蹈(哪怕是安达曼群岛上的简单舞蹈)确实会对舞者的动态感官产生一种直接的吸引力,而观赏优美的形状和动作只能对动态感观产生间接的吸引力。换句话说,舞者实际上能从自己身上感受到自己支配之下的各种力量的一种和谐的作用,这种和谐就是当我们观赏某个美丽的形态时,从中隐约感受到的那种和谐。因此,像安达曼人那样的舞蹈活动可以看作是早期阶段的美学判断力训练,而要想认识舞蹈的所有含义,我们必须要考虑到这一点:舞者的心理状态与我们称作审美享受的心理状态是密切相关的。

现在让我们将舞蹈的作用看作是一种社会活动或集体活动。首先,舞蹈为个人提供了在他人面前展现技能和灵活性的机会,从而使个人虚荣心得到满足。在舞者身上,尤其是在那个站在传声板旁边作为独唱者或合唱队队长的人身上,很容易就可以观察到这种无害的虚荣心在起作用。舞者设法感到而且确实也感到他是朋友们称赞和羡慕的对象,他的自尊情感被愉快地激发出来,从而使他在自我满足、洋洋自得的状态中意识到自己的个人价值。在舞蹈产生的总体效果中,对自尊情感的激发是其中的一个重要因素。

其次,舞蹈在愉快地激发自尊情感的同时,也影响到舞者对同伴的情感。

---

① 据我所知,土著有一场舞蹈持续了七八个小时,每个跳舞的人都只在当中稍稍进行了几次短暂的休息;别忘了,安达曼人的舞蹈可比我们在舞厅中跳的舞费劲得多。

舞者所感到的快感辐射到他周围的一切,使他对同伴充满了亲切和善意。与别人分享某种强烈的快感、尤其是在集体性的表达中分享快感,一定会使我们产生这种豪爽的感觉。安达曼人的舞蹈确实在参与者当中产生一种温暖的友情,这一点不难看出。至于导致发生这种情况的心理机制,在此就没有必要深究了。

那么,安达曼的舞蹈就是每个强壮的成年人都参与其中的社区性全体活动,对舞者来说,则是整个人格都参与进去的一项活动——通过对身体所有肌肉的神经支配(innervation)、通过注意力集中的要求、还有通过它对个人情感的作用,舞蹈使得整个人格都参与了进去。在舞蹈中,个人服从于社区对他的作用;在习俗的作用以及节奏的直接作用下,他被迫参与其中;并且,在进行自己的行为和动作时,他被要求服从公共活动的需要。个人对这种约束或义务的服从并不使人感到痛苦,相反却感到非常愉快。当舞者沉醉于舞蹈之中,完全投入到团结一致的团体当中去时,他达到了一种兴高采烈的状态,感到自己充满了超出自己平常状态的能量或力量,从而觉得自己可以做出惊人的发挥。伴随着这种陶醉的状态(差不多可以说是吧),自尊情感受到愉快的激发,舞者因而感到自己的个人力量和价值大增;与此同时,看到自己与社区的全体同胞处于完全的、狂喜的融洽状态之中,他还感到自己对同胞们友好情感和依恋之情大大增加。

因此,舞蹈产生了这样的一种状态:社区达到了最大程度的团结、融洽与和睦,而且每一个社员都强烈感受到了这种团结、融洽与和睦。我认为,产生这种状态就是舞蹈的主要社会功能。社会的安宁,乃至社会的存在,取决于社会的团结和融洽,而舞蹈使人们强烈感受到这种团结,因而成了维持社会安宁的手段。因为,舞蹈为社区提供了直接向个人施加作用的机会,我们已经看到,它使个人感受到了上述情感,以此维持了社会的融洽。

有土著对我说过,以前他们有一个习俗,出发去打仗之前必定要跳一场舞。土著这么做的原因现在就很清楚了。一个群体与另一个作战,是因为整个群体曾受到对方伤害,为了报复才去打仗。此时,该群体是作为整个群体、而不仅仅是作为一群乌合之众来行动的,因此群体就必须意识到团结一致的重要性。既然我们已看到,舞蹈的主要功能是在每一个个人的心中激起对自己所在群体的团结感,因此出发去作战之前跳的舞蹈的功能就很明显了。战前舞的第二个作

用是加强集体对敌对群体的愤慨，以此产生一种激动和兴奋的状态，对安达曼战士的作战本领产生重要的影响。

安达曼群岛以前的社会生活有一个重要的特点，即两个或多个地方群体经常聚集在一起举行几天的舞蹈聚会。每个地方群体在一年中的大部分时间里都是与其他群体隔绝开来生活的，因此相邻群体之间的少许团结会有变弱的趋向。两个群体之间的社会关系大部分只靠群体之间个人的探访来维持，但是这种个人的探访并不能构成群体与群体的关系。因此，舞蹈聚会的功能就是让两个群体相互接触，重建他们之间的社会关系，从而维持他们之间的团结。除了吃东西之外，这种聚会完全是在互赠礼物和跳舞中度过的，两个或多个群体的男男女女每晚都在一起跳舞。我们已经看到，互赠礼物是表达团结或表达双方善意的手段。现在，有一点很清楚：舞蹈能将两个或多个群体团结成一个整体，并使每一个人都感受到这种团结，从而在数天里形成一种紧密团结的状态。舞蹈聚会的作用在几个月里就会逐渐消失，所以有必要在适当的时间间隔里重新聚会。

由此看来，不仅是平常的舞蹈，而且还有战舞及舞蹈聚会，在安达曼人的生活中都具有一定的地位，是因为这样的一个事实：跳舞是一个手段，能将个人团结成一个融洽整体，同时使他们真正强烈地感受到作为成员的自己与这一团结整体的关系。至于成年仪式以及其他场合的特殊舞蹈，本章稍后将在上述的综合解释的基础上进行讨论。

在舞蹈的场合，尤其如果是比较重要的舞蹈，如战舞或两个群体之间的联欢舞，舞者就会戴上各种各样的饰物，用红颜料和白黏土涂画身体给自己打扮一番。因此，若不对这种与舞蹈有关的个人妆饰进行分析，就不能认为我们对舞蹈的解释是完整的。

如果问安达曼人为什么跳舞时要打扮自己，得到的答案不外乎他想让自己好看、改善个人容貌。换言之，其主观动机是个人虚荣心。

舞蹈很重要的特点之一正是它为个人虚荣心的满足提供了机会。身上涂抹着红颜料和白黏土，挂着各种饰物，舞者因此愉快地意识到自我，意识到自己的技能和敏捷，意识到自己惹人注目的外貌、或者说至少是令人满意的外貌，并且因此也意识到了自己与他人的关系，意识到他人对自己的赞美（不管这种赞美是已经真正发生还是仅仅可能会发生），意识到赞美之中包含的认可和善意。

简而言之,化了妆的舞者愉快地意识到了自己的个人价值。因此,我们可以说,此类体饰的最重要功能就是表达或标明化妆者的个人价值。

这一解释只适用于某些身体饰物以及某些形式的身体绘画。它适用于舞蹈或其他场合采用的白黏土体绘,不管是否与红颜料一起使用;适用于某些个人饰物,比如那些用网织品和象牙贝做成的饰物,这种饰物或可称为安达曼人的仪式服饰。这些东西就是土著所说的为了让自己好看而使用的物品。

在什么场合下采用这些个人装饰,习俗有着严格的规定。换言之,社会规定了什么时候、以何种方式才允许个人表达自己的个人价值。显然,个人虚荣心在支配个人与伙伴交往的行为方面的作用,在像安达曼人这样的原始民族当中比在我们当中更重要;因此,社会不可避免地产生一些控制情感、使情感服从于社会目的的手段。我们已经看到,舞蹈表达了社会的团结和融洽,它允许个人虚荣心在舞蹈中得到尽情的表达,从而保证了个人能够认识到自己的个人价值有赖于自己与伙伴之间的融洽,哪怕这种认识是下意识的。

成婚次日,新郎新娘要用白黏土绘身,戴上用象牙贝做成的饰物。我们已看到,结婚伴随着社会地位的改变;我们可以说,结婚使两个新人的社会价值提高了,因为已婚者要比未婚者具有更高、更重要的社会地位。婚后与婚前相比,新婚夫妇更受到伙伴们的尊敬。因此,将新郎新娘的个人价值表达出来,使他们自己本身以及伙伴们都注意到,这是一种恰当的做法,而且这显然就是体绘和饰物的功能。

举行过成年礼中较重要的某个仪式(如吃龟仪式)之后,新成年者要用白黏土和红颜料绘身、戴上象牙贝做的饰物,这与新郎新娘的体绘是相似的。由于经过了那个仪式,新成年者得到了新一层的尊敬和看重,而且,由于完成了习俗的要求,他得到了伙伴的认可。因此,举行仪式后对身体进行妆饰是要表达他那提高了的社会价值。

土著尸体埋葬之前要进行化妆,就像跳舞前的化妆那样。我们可以认为这是在世的亲属朋友向死者表达敬意的手段,亦即表达他们对死者价值的承认的手段。我们不必猜测土著是否认为死者会意识到他们所做的事,因为给尸体化妆是为了使他们自己满意,而不是为了使精灵满意。当一个人进行体绘之后,他会感受到伙伴们的尊敬和善意;而那些看到他的人,会意识到他已值得他们尊敬,至少对新郎或新成年者如此。所以,为了表达他们对死者的尊敬,他们对

已无生命的尸体进行体绘。因此,人们对死者愈尊敬,这种最后的体绘就做得愈细心。

由此我们可以得出这样的结论:用白黏土进行的体绘以及戴上象牙贝做的饰物是一种仪式,土著在恰当的场合用这种仪式来向社会表达个人的价值。在本章后面,我们将会看到这一点得到证明。

在分析其他形式的身体化妆的含义之前,还有一件事值得一提。经常有人猜测或者声称,在未开化民族中,个人装饰以及舞蹈都与性欲有关。当然,想要反驳这种说法很难。就安达曼人而言,不管是在他们的舞蹈中还是在个人化妆中,我都找不到任何性欲成分的痕迹。有一点应当记住,安达曼的男人和女人在仪式场合上穿戴的饰物完全一样,在一定程度上这就是他们的饰物没有性价值的证据。也许有的观察者会在女人的舞蹈(只在很少的场合下才有妇女舞蹈)中看到某种性的暗示,这不是不可能。而我却看不到土著本身认为他们的舞蹈中有任何暗示着性的东西,不管是男人跳的舞还是女人跳的舞。假如说,舞蹈最重要的特点是以某种方式引起性欲情感这种说法正确的话,那么就很难搞清楚该如何去解释舞蹈发生的各种场合了,如打仗前、服丧期末等场合;相反,采用舞蹈是表达社会团结融洽的一种方法这一假说,这些场合都得到了充分的解释。与此类似,将个人化妆解释成与性欲情感有关的东西,也无法解释清楚为何在有些场合下土著把化妆看作是一种义务。因此我认为,在安达曼人的舞蹈、个人饰物与性欲情感之间没有什么特别的联系。可能还会有人持这样的观点,即在这些习俗和其他一些习俗中潜在的情感倾向与我们称作性本能的复杂情感倾向之间有着重要联系。那种联系虽然重要,但是其性质不在本书讨论的范围之内。

我在上文讲到,我对个人饰物作出的解释并不适用于安达曼人佩戴的所有物品,只是适用于当中的一部分。要是问一个安达曼人为什么他用白黏土绘身,或者为什么他佩戴象牙贝做的项链或腰带,他会回答说这么做是为了好看;但若问他为什么在头上或脖子上或腰间佩戴一串人骨链,回答可就大不一样了,大概会说,他这么做是为了使自己能够避免某些特殊的危险。视不同情况,他或者会说,他佩戴骨链是为了给自己治病,或者会说,他佩戴骨链是为了防止精灵侵害。因此,戴在身上的东西,有的是为了改善个人外貌,从而像上面解释的那样,使个人感觉到自己的价值;有的则是因为土著相信它们具有某种保护

力，可以使人有安全感。有些东西（比如火）不能佩戴在身上，但土著也相信它们具有同种类型的保护力，因此可以将所有能够提供这种保护的东西放在一起来研究，不管它们是否可以佩戴在身上。

在此，我提出的解释是，安达曼人相信一些物品具有保护力，而与这一信仰有关的习俗，是他们表达一种非常重要的社会情感、从而使这种社会情感维持必要程度的活力的手段。由于找不到更好的词，我只好将这种社会情感称为依赖情感（the sentiment of dependence）。像安达曼人那样的原始社会，维持社会凝聚力、迫使人们遵循社会生活赖以维系的习俗和传统的最强有力的手段之一，就是使个人认识到他自己的安全和幸福是完全依赖于社会的。对于安达曼人来说，“社会”这一概念不够具体和详细，达不到作为这种情感的对象的程度，因此他并非直接感受到自己对社会的依赖性，而是以多种间接的方式来感受到自己对社会的依赖性。我们现在所关心的这种特有的方式是，个人对社会的每一样重要财产，对每一件于社会具有长久重要用途的物品，都会感受到自己的依赖情感。

这种物品最明显的一个例子就是火。可以说，火是社会获得幸福最需依赖的东西：火在寒冷的夜晚为人们提供温暖；火是安达曼人加工食物的工具，因为他们除了几种水果之外不吃任何生的东西；火是安达曼人必须一直守卫的财产，因为他们没有生火的办法，必须小心保持火一直燃着；当他们出行，不管是走陆路还是水路，火都是第一件他们想到要带的东西；火是社会生活围绕的中心，家里的火堆是家庭活动的中心，公共炊事处是男人们经常在一天打完猎之后聚集的地方。因此，在安达曼人的思想中，自己的生活是社会生活的一部分，社会的福祉是自己幸福的根源，而社会生活和社会福祉都有赖于对火的拥有，没有火社会就无法存在。这样，安达曼人意识到的，是他对火的依赖感以及对火的一种信仰——火具有为他抵御各种危险的威力，而他对社会的依赖正是以这样的方式出现在安达曼人的意识中。

安达曼人对火的保护法力具有非常强烈的信仰。在晚上，若不带火把，一个男人是绝不会走出营地的，哪怕只是走出几码远。他们相信，火比任何其他物品都更能将那些引起疾病和死亡的精灵赶跑。在此我认为，这一信仰是使个人感觉到自己对社会的依赖的方式之一。

现在，这个假说就可以经受得起事实的严格检验了，因为如果它成立的话，

我们就应该会看到，社会生活依赖的每一样物品，安达曼人都会相信它具有同样的保护力。对安达曼人信仰进行的研究表明确实如此，因此证实了这一假说。

在日常生活中，根据材料本身的特性，安达曼人用不同的材料来制作弓、鱼叉以及其他打猎用具；可以证明，安达曼人的确认为这些器具和材料具有抵御邪恶的法力。而且，甚至还可以用一个数量测试来证明，某样东西在社会生活中占据的地位愈重要，土著就认为其保护力愈强。最终我将可以证明，不同的材料是用于不同的特殊目的，因此土著也认为它们是针对某些类型的危险而具有特定的保护力。这样，对于我所提出的假说，就可以像我们进行心理调查那样来加以证明了。

土著认为，带弓、箭的人不像没带武器的人那么容易受到精灵的伤害。制止猛烈暴风雨的一种方法是，到海里去嗖嗖地挥动弓箭（因为他们认为暴风雨是大海精灵发起的）。土著有时会佩戴一条项链，那是将射鱼箭的竹箭杆截成小段串起来做成的；我见到过的这种项链都是用旧箭做成的。我叫过一个土著给我做一条这样的项链，尽管他完全可以用没有做过箭杆的竹子来做，但他却没有那样去做，而是用了他的一枚箭的箭杆。因此，可以把这种项链说成是能戴在脖子上的箭，可以经常佩戴又不麻烦。弓的保护力乍一看并不那么明显，不过土著相信弓弦的材料具有保护力，稍后我将会回过头来谈这一点。

证明以上解释正确的最好方法，就是对土著所用的各种植物纤维进行研究。这些植物纤维当中最重要的是天南星藤（用来做弓弦和细绳）、海芙蓉（用来做绳子）和买麻藤（学名为 Gnetum edule，用来做细绳，次于天南星藤）。土著相信，所有这些纤维都拥有能够避免危险的法力，不过它们都各有各的专门用途。

海芙蓉树的纤维主要用于捕捉海龟和大鱼，因为土著相信，产纤维的海芙蓉树本身就拥有一种法力，可以借之避开与海龟和大海有关的危险。安达曼人有一个习俗是海龟肉只能用海芙蓉树的柴火来加工，否则就不能吃。在吃龟仪式中，新成年者由于是禁食一段时间之后第一次吃海龟，因此处于一种危险的状态之中（稍后我们将会看到这是怎么回事），于是他坐在海芙蓉树叶上，手里也拿着一把海芙蓉树叶挡在身前。在吃龟仪式中，跳舞时也用到海芙蓉树叶，而且还用海芙蓉树做一个扦子给新成年者，让他用这个扦子进食。假如由于某

种原因,在举行仪式的时候没办法弄到海芙蓉树叶,那么人们就会用一种学名为 Myristica longifolia(豆蔻)的树叶来代替。土著经常用这种树来制作独木舟船桨,而船桨与海芙蓉树的纤维一样,都是捕龟的必需工具;土著在与海龟和大鱼的搏斗中利用了这些树木的内在特性,借助这两种树木的内在特性他们才能成功战胜猎物;因此,他们相信这些树木拥有特别的法力——这种法力不仅能使他们征服海龟本身,而且能保护他们免受因吃龟肉而导致的有害影响(土著为何相信吃龟肉会导致有害的影响,下文将作解释)。

对另一种与此完全相似的情况分析一下,就很容易证实这个解释。在成年礼的吃猪仪式上,海芙蓉或豆蔻树叶并没有被采用,此时在土著看来它们并没有什么价值,因为捕猎野猪时并没有用到桨和绳子。吃猪仪式采用的是桂树(学名为 Tetranthera lancœfolia)树叶,射野猪用的箭杆就是用这种树做成。因此,桂树与野猪的关系完全类似于海芙蓉树与海龟的关系。土著利用了这种树的特性才能够打死野猪,因此他们相信,这种树叶也能使他们消除因吃野猪而引起的危险。

不过,在女孩的初潮仪式上也用到桂树叶,对此我必须解释一下。由于野猪箭用于搏杀,因此这种树与流血有着一种特殊的联系。土著相信见血就会引起危险,杀人者在"涤罪"(purification)期间,必须戴上用撕碎的桂木(旧箭杆)做成的羽状物,以保护他免受危险的侵害。临战前跳舞时,土著总是要佩戴这种羽状物,而且土著还要用这种撕碎的木条来擦自己的弓,以保证战斗获胜。野猪箭是用这种树木来做箭杆,这种箭不仅用来猎杀野猪及其他动物,而且用来战斗,因此这种树与流血之间显然有着一种特殊的联系。也许这就可以解释为何在女孩初潮仪式上要用到桂树叶了。

上面这些例子对本书提出的假说进行了至关重要的检验。上述物品为何具有保护力?它们都是社会生活所依赖的东西,这一点使得这个问题迎刃而解。不仅如此,而且只有当我们对这些材料的不同用途进行分析之后,才能对每种东西作为护身符的特殊用途进行解释。

天南星藤产出的纤维用来制作纱线、弓弦、野猪箭的箭绳,还用来绑扎鱼叉和弓箭的箭头、倒钩,因此它不管与野猪还是海龟都没有什么特定的联系。不过土著相信,这种植物确实具有特别的保护力,能够有效防止来自大海的危险。他们相信,游泳者只要将一小段藤别在脖子上或者腰带上,就可以得到保护而

不受鲨鱼及其他危险鱼类的伤害。据说,曾有人将一段砸烂的藤放到海底,随即阻止了一场暴风雨。可见,天南星藤似乎具有一种特别的法力,可以防止来自大海的危险。虽然买麻藤也具有类似的法力,但由于其纤维没有天南星藤的纤维价值高,因此土著就认为其法力不如天南星藤的大。从这两种植物作为护身符的专门用途来说,似乎是由于土著有这样的观念——森林里的东西与大海里的东西相互对立。安达曼人生活在双重的环境里,森林居民完全居住在森林里,接触的是森林里的东西,逐渐培养出一套胜于海滨居民的森林知识和能力。海滨居民住在海边,主要接触大海里的东西,精通捕鱼和驾驶独木舟。森林生活与海滨生活之间有如此大的差异或相反之处,而且这种差异或相反之处贯穿所有的社会生活,因此我认为,正是这种相反之处才说明了为什么安达曼人相信天南星藤和买麻藤这两种本来是森林里的东西具有抵制大海里所有东西的特性。

上面提到的纤维(海芙蓉、天南星藤、买麻藤)还用来制作个人饰物,我认为,这一点证明我们在某种程度上把这些饰物看作是护身符是正确的。有个小安达曼岛的土著在脖子上挂着一个护身符,他好像对它评价甚高,于是我就把它买下来了。我猜想那里面可能包着一块人骨,但当我解开绑线,打开包在外面的树皮后,却发现里面只不过是一段用海芙蓉树纤维做成、细心折叠好的绳子。

大安达曼岛的土著用一种纤维来给自己制作饰物,不过除此之外这种纤维就不大常用了,这种纤维就是榕树(学名为 Ficus laccifera)的纤维。或许我们可以把这看作是残存习俗的一个真实、可证明的例子。小安达曼岛的土著直到最近与大安达曼岛的土著有接触之前,还不知道天南星藤的用途,他们用来做弓弦的是榕树的纤维。不妨假设,大安达曼岛的土著在学会利用天南星藤之前,用来做弓弦的也应当是榕树的纤维,我相信可以证明这一假设。天南星藤因为其纤维被用来做弓弦而被土著认为具有法力,而在此之前的日子里,土著肯定是认为榕树才具有这些法力。榕树的纤维被更好的天南星藤纤维取代后,土著对榕树法力的信仰并没有消失,尽管这种信仰的基础(如果我们可以这么称呼它的话)已经不再存在。如果的确如此,那么现在把榕树纤维用来做护身符,就是残存习俗的一个实例。可以观察得出,土著认为榕树的特性与天南星藤的相似。比如,一个巫医用天南星藤制止了一场暴风雨,而另一个巫医则用榕树制

止了另一场暴风雨。

概括起来说,安达曼人为了获得食物或战胜敌人,要依靠一些物品的强度或者其他特性,因而认为所有这些物品都具有某种保护力,上面的例子已足以证明这一点。还有一两个例子:一是蜂蜡,土著用来给线和弓弦上蜡用的就是蜂蜡,他们相信它具有驱鬼治病的法力;一是藤条,藤条对土著来说用途很多,好像也被用作护身符,因为腰带和别的一些饰物就是将一小段一小段的藤条系在一根绳子上做成的。

想找出反面的例子比较困难。用反面的例子或许可以检验假说的价值,但在安达曼群岛期间,我尚未构拟出文中所提出的解释,因此当时没有去找任何反面的例子。我没有找到证据能令人满意地表明,土著相信用来做箭头及倒钩的铁或贝壳(在有铁之前用的是贝壳)具有保护力,但很有可能这类证据实际上是存在的,只是被我忽视罢了。我认为,对于诸如用来做篮子的材料、做陶器用的黏土之类的东西,土著不会相信它们具有保护的法力。不管怎么说,这些东西可以看作是奢侈品而不是必需品,因为它们在社会的基本活动(为了获取食物而进行的活动)中所起的作用,不如武器以及制作武器所采用的材料所起的作用那么直接。

还有两种重要的护身符有待研究。第一,动物的骨头被认为具有保护力,并做成个人饰物;在我们研究与食物有关的一些信仰之前,无法解释清楚这种信仰。第二,人骨被认为具有很强的保护力,但对这一信仰,必须等到我们找出安达曼人葬礼习俗的含义之后,才能进行讨论。

总结一下目前的论证可以看出,认为火以及武器材料等物品具有保护力的这些信仰的功能,是在个人思想中维持他对社会的依赖感;但从另一个方面来看,这些信仰可以看作是在表达有关物品的社会价值。"社会价值"这个术语在本章的后部分将会反复用到,因此有必要给它一个确切的定义。讲到某样东西的社会价值,我的意思就是指它对社会生活具有、或者可能具有多大的影响。价值可以是正面的也可以是负面的,有益于社会福祉的东西所具有的就是正面价值,对社会福祉产生不良影响的东西所具有的就是负面价值。

某样东西(比如火)的社会价值是每一个社会成员都可以直接体会到的,但个人却未必清醒、直接地意识到那种价值。传统使他铭记信仰,通过信仰才使得他间接意识到有关物品能够用来抵御危险。能够经常以行动表达出来的信

仰或情感，与很少或者从不影响到行为的信仰相比，两者大不一样。比如说，虽然安达曼人可能会模糊地意识到海芙蓉的价值，但这种模糊的意识，与个人对成人仪式上经常把海芙蓉树叶作为抵御看不见的危险的保护手段的做法所形成的印象相比，有很大差别。因此，对这些东西进行的防护性利用实际上就是仪式，这些仪式使个人意识到(1)他对社会及社会财产的依赖，以及(2)有关物品的社会价值。

对一些具有保护力的物品进行的研究，我不得不推迟到本章后面，但在此我将提出三个命题，它们的部分证据已经分析过，而我希望在本章结束前能对它们进行充分的论证。这三个命题如下：(1)有益于社会福祉的任何物品，土著都相信它能抵御邪恶；(2)物品被认为具有的保护力的强弱程度，取决于物品在社会中起到的实际作用的重要程度；(3)物品被认为具有的那种特别的保护力，通常与它实际起到的特别作用有关。

我们对物品所具保护力的研究，是通过试图了解安达曼人妆饰身体的方法的含义来进行的。我们已看到，有些饰物是为了表达个人价值而佩戴，而有些饰物则是因为土著相信它们可以护身而佩戴。我们还看到，有一种体绘方法(采用白黏土进行)是表达体绘者个人价值的手段。下面我们来研究一下称为odu的普通黏土的用法。这种黏土涂抹在服丧者的身上，是服丧的外在标志；在成年礼的某些阶段用到这种黏土；土著还经常用它在身上画成叫作ẹra-puli的图案。根据本章开头制定的方法规则，我们必须为同一种物品的不同用法找出共同的解释。

首先，我们可以来分析一下土著在吃过某种食物之后，比如说吃过猪肉或龟肉之后，用这种黏土在身上做出的图案(ẹra-puli)。

马恩先生对这种黏土体绘的作用给出了两种解释。他说，在炎热季节，土著"用普通的白黏土和水和成一种涂料，涂在身上以减少酷暑造成的不适"。他还补充道："长久以来，人们错误地认为，土著采用这种权宜之计是为了使自己少受蚊虫以及森林里的其他害虫的叮咬，但我可以很确定地说，我上面所说的才是他们这么做的真正原因。"[1]在另一处他说道："吃过猪肉或龟肉后，他们习惯用手指在身上涂抹og，因为他们相信og可以掩盖他们的气息，使邪恶的精灵

① Man, *op. cit.* p.76.

无法察觉,从而不会被他们吃下的食物的香味吸引过来。还有,当由于旅行、打猎或跳舞而身体发热的时候,他们也会用这种涂料,不过在这些情况下只是薄薄地涂一层。"[1]

在此,马恩先生给出了两种性质不同的解释。第一种,安达曼人用黏土涂身的习俗被解释成具有纯粹的实用目的,是土著感到热时给自己降温。第二种说法中,这种习俗的目的被解释为保护土著免受危险的伤害。

我本人的观察结果与马恩先生的说法不完全一致。我发现,即使是在寒冷的季节,土著涂黏土也涂得跟炎热季节一样多。他们使用黏土的主要场合,如果说不是唯一场合的话,是在吃饭之后或者紧接在吃饭之前,因此通常是一天的酷热已经过去的午后或傍晚时分。对黏土真的能使人保持凉快的说法,马恩先生似乎颇为满意,我却不以为然。尤其是,别忘了,这种涂抹是由几道线条组成的,每一道都是手指那么宽。而且,对于黏土为什么总是在身上涂成某种图案,马恩先生的解释并没有说出个所以然来。假如土著涂黏土的目的仅仅是为了使自己凉快的话,我就应当看到土著浑身上下都均匀地涂满了黏土;这样均匀的涂抹,是服丧者的基本标志,除了为死者服丧的人之外,在大安达曼岛从来没有人这样用过。

马恩先生在此事上如何陷入错误,并不难解释。有好多次当我问到土著为何用黏土来涂身时,得到的都是这样的答案:"当我们吃了猪肉、鬼肉或儒艮肉,我们变 ot-kimil 了,所以就拿黏土来涂身。"在 Aka-Jeru 语里,土著要表达我们所指的"hot"(热)意思时用的是 ot-kimil 这个词,但是,尽管"hot"总是可以用 ot-kimil 或 er-kimil 来翻译,英文的"hot"却不能任何时候都把 ot-kimil 或 er-kimil 的全部意思翻译出来。马恩先生似乎以为,当一个安达曼人说"hot"时,他想说的意思仅仅是我们用这个词表达的意思,但实际上土著想表达的还有很多意思。

让我们对这个词简要分析一下。在北安达曼岛的语言中,-kimil 是个词干。加上前缀 ot-或 er-之后,它被用来表示"热"的意思,如 T' ot-kimil- bom,意思是"我觉得热"(*I am hot*),或者 *Ino ot-kimil bi* 或 *Ino er-kimil* bi,意思是"水是热的"(The water is hot)。词干 kimil 单独使用的时候,是雨季后期的名称,这个时期气候并不热,而是凉爽的。正在行成年礼的小伙子或姑娘据说是处于 aka-kimil 状

[1] Man, *op. cit*. p.33.

态，别人称呼或者提到他/她时则用 Kimil 来代替他/她的真名。吃龟仪式称为 čokbi-kimil，或čokbi-jo，或 kimil-jo，其中čokbi的意思是“海龟”、jo 的意思是“吃”。当土著用自己的语言或者印度斯坦语来谈话时，他们对“hot”一词有好几种不寻常的用法。比如，风浪大作的海面被说成是“hot”（热的），而当一个土著向我讲到（用印度斯坦语）一场龙卷风平息时说，“the sea became cold”（大海变冷了）。生病的人被说成是“热的”，而康复之中则用短语“getting cool”（正在变凉）来表达。

波特曼先生用阿卡拜尔语翻译“hot”一词时，用的是 uya 这个词干。在北安达曼岛的几种语言中，只有在一些用法中 kimil 才是以 gumul 的形式出现的。Gumul 是雨季后期的名称。正在行成年礼的小伙子据说是处于 aka-gumul 状态，别人称呼或提到他时则用 Guma 一词。吃龟仪式叫作 gumul-le-ke，其中 le-ke 的意思是“吃”，因此该词的意思是“the gumul eating”（吃 gumul），与北安达曼岛的 kimil-jo 是同义词。

kimil 这个词的作用可以概括如下：

(1)表示英语中“hot”（热）的意思；

(2)与疾病有关；

(3)讲到暴风雨天气时；

(4)用作雨季后期的名称；

(5)用来表示正在行成年礼或最近刚刚行过成年礼的小伙子或姑娘，并用来表示成人仪式本身；

(6)用来表示某人吃了某些食物之后的情况，有时可能是表示由于其他原因而导致的情况，为了补救或消除这种情况，土著用黏土在身上涂画成某些图案。

那么，有可能当一个土著说他吃过东西之后处于 ot-kimil 的情况、于是就用黏土涂身时，他的意思并非仅仅是说他觉得热。当我们分析一下土著给出的第二种解释，这一点就更加明显了。在我问过的土著中，许多人都说，吃了儒艮、猪肉、龟肉等食物之后，身体就会散发出一种气味，这种气味会将森林或大海精灵吸引过来，为了避免这样，他们就用黏土涂身。这与上面马恩先生的第二段引文中的说法完全一致，在其他习俗中也能得到证实。有人告诉我说，吃了儒艮的人在儒艮肉都吃完后，要离开营地一段时间，因为恐怕精灵会嗅到并谋害

他。顺便指出,土著吃了某种肥肉之后身上的确有一种气味,但用黏土抹身无论如何也不可能除去这种气味。在这件事上我们还必须谨慎,不要以为安达曼人说“气味”时想要表达的与我们所表达的意思完全一样,而没有别的含义了。本章后面将会讲到,安达曼人是根据一件东西能起作用的巫术成分来确定其气味的,在此可以举个例子来证明这一点。据土著解释,腿上的风湿症是平常加工天南星藤的纤维时将藤放在大腿上刮的缘故。他们说,在加工的过程中,这种植物的“气味”进入了大腿,从而造成风湿或髋部疼痛。

为何要使用黏土涂身,土著还有第三种说法。我多次问过他们,假如他们吃了猪肉或龟肉而不用黏土涂身的话会发生什么情况,每次我都是得到这样的回答:谁要是这么干,几乎可以断定他必病无疑。

如果许多人对同一个行为给出三种不同的解释,而且三种解释都是完全真实的,那么就应当认为,这三种说法想讲的其实是同样的东西,只不过是采取了不同的表达方式。因此我们可以断定,安达曼人相信食物(或部分食物)具有一种特别的魔力,吃的话就会有危险。那么这是怎样的危险呢?可以说,吃了食物的人,除非他采取某些预防措施,否则就会生病。既然生病被认为是森林和大海精灵造成的,那么这个信仰换个说法就是,吃了食物的人就处在受到精灵伤害的危险之中。因此我们可以断定,ot-kimil 这个词用来描述一个吃了食物的人时,只不过是表示他处于这种危险的情况,除此之外别无他意。我们将会看到,后面有大量的事实能证实这一点。根据下文对这一点的证实,我想在此说出我所持的观点:(1)用黏土画的ẹra-puli 图案应解释为具有保护作用;(2)土著认为吃食物是危险的;(3)这种危险与土著对疾病的观念有关,并与精灵有关。为了方便起见,暂把第一个观点搁起到以后再讨论,现在先讨论一下第二个观点,找出这种信仰的含义,即土著认为食物具有危险性意味着什么。

并非所有的食物都具有同样的危险性,对食物的危险程度我可以做出一个大概的划分。最危险的食物有:儒艮,一种叫作 komar 的鱼,某些蛇类,野猪、海龟、巨蜥及麝猫的内脏脂肪(如肝脏或肠子上的油),鲨鱼肝、黄貂鱼及鳗鲇(鳗鲇属、鳗鲇科,俗名海塘虱,学名为 Plotosus),还有蜂蜜。其次是野猪、海龟、巨蜥和麝猫的肉以及上述鱼类的肉,还有海龟蛋。此外可能还应加上可食用的昆虫幼虫以及一些素食,如甘薯和波罗蜜树(学名为 Artocarpus)的果实和果核。危险程度最低的食物有:贝类、普通鱼类和素食。

对食物进行上述分级时,遵循了两个原理。第一,那些难以获取或者需要冒险才能获取的食物,则认为是比其他食物危险。比如,被认为吃了就有危险的所有鱼类,实际上也都是要冒险才能捕获的鱼类,如鲨鱼、黄貂鱼、有防卫武器的鳗鲇,以及头上长着一枚强有力的大刺、可以给人造成致命伤的 komar 鱼。第二,最受土著珍视的食物也被认为比其他不那么受珍视的食物更危险。动物内脏脂肪被看作是上等的美味,因此危险级别就很高,蜂蜜和可食用的昆虫幼虫也是如此。在所有食物中,儒艮是最难、需要冒最大的险才能获得的,与此同时比任何其他食物都更受土著的珍视,因此吃起来也被认为是比任何其他食物都更危险。

正是土著认为不同食物具有不同程度的危险,为我们解释与食物有关的信仰提供了线索。我想提出的假说是,吃过食物之后进行体绘的习俗,是对食物的社会价值的表达。

在像安达曼群岛那样单纯的社会里,人们每天都得找食物养活自己,食物在社会中占有最重要的地位;人们的欢乐和忧愁是社会感情生活的组成部分,而食物则是决定人们是喜是忧的主要原因。食物要做出很大努力才能获得,而这种努力是公共的。获取食物是主要的社会活动,而且,按习俗要求,是每一个强壮的社区成员都要参加的活动。可以明确地说,人对社会所负的首要责任就是为自己以及他人提供食物,而最受鄙视的,莫过于在这方面显得懒惰或者漠不关心的人了。与此相反,最受他人尊敬的,则是善于打猎、将自己的食物慷慨分给他人的猎手。社区的欢乐与悲伤,主要是因食物而起。当食物短缺时,整个社区都要受苦,男人们把所有的时间都花在打猎上却一无所获,只好依靠味道不佳的食物来度日,如较普通的贝类。相反,当食物充足的时候,整个社区都充满了喜悦,每个人都可以开怀大吃,打猎和捕鱼成了愉快的体育活动,而不是艰难的劳作。

从食物与个人情感之间的关系来看,我们可以说,个人感到自己是社区的一员,尤其与食物脱不了关系,是因为他参加公共活动,与别人同甘共苦,常常依靠别人来填饱肚子,并在习俗的要求下与他人分享自己的所得。因此,食物对于安达曼人来说,比任何其他东西都更能日复一日地使他感受到自己与伙伴们之间的关系。并且,食物还是造成他大部分的欢乐与悲伤、兴奋与失望的根源。比如,当土著想彼此娱乐的时候,就会讲打猎的故事,而他们的歌曲当中有

很大一部分也与食物的获取有关。

因此,个人对自己所在社会的情感态度受到基本情感倾向(fundamental affective dispositions)的控制,而食物显然成了这种基本情感倾向的一个二级对象。食物与道德义务的情感联系非常紧密;在安达曼群岛,最受重视的道德品质是获取食物的能力及分配食物的慷慨程度;在打猎中表现懒惰、给别人分食物时出手吝啬则属于最卑劣的缺点。类似的,食物与依赖感也有密切关系。个人,尤其是在未成年阶段,必须依赖他人才能得到食物;即使是成年后,一个人所吃的食物更多是由他人供给,而非自给;甚至他每天都得靠社区吃饭。

不同的食物具有不同的社会价值。比如,一头儒艮可以提供一大顿上等美味,但另一方面,又只有经验丰富的猎手经过艰辛而危险的努力之后才能将之捕获。在低等食物中,贝类的社会价值是微乎其微的,土著不喜爱贝类,只有在别无他物可吃的时候才吃,与此同时,不用什么技巧,只需简简单单稍费力气就可以弄到贝类。

最后,必须指出的是,食物既有正面的价值,又有负面的价值。充足时,食物是社会欢愉的根源;短缺时,食物则成了社会不安的原因。换句话说,视不同的情况,食物既是导致基本社会情感处于愉悦状态的根源,也是导致基本社会情感处于痛苦状态的根源。

所有这些与食物有关的体验,都离不开一个观念——食物,或者用作食物的动物,都是应当慎重、恭敬对待的东西,或者换换句话说,都是应当采取仪式性的防范措施来对待的东西。土著对食物社会价值的理解表明,这种理解本身就是一种信仰,认为除非是慎重处理食物,否则食物就会导致危险,当这种信仰转化为行动,就产生了进食之后用黏土涂身的仪式。但这并不意味着安达曼人吃海龟时真的处于恐惧状态,他只是觉得,倘若社会没有为自己提供能够避免吃龟肉之危险的手段,自己就理应害怕。那么,正像我试图要证明的那样,安达曼人真正感到的,不是对食物的恐惧,而是对食物价值的认识。

这一解释中所采用的心理分析方法将进一步予以阐明,我希望下文能对这一解释进行充分的论证。在此需要强调一点,似乎没有别的解释能比这一解释能把安达曼人对食物的信仰及仪式解释得更清楚了:有些食物被认为比别的食物危险,吃了较危险的食物必须用黏土涂身,但吃了较不危险的食物则不必如此。如果仪式只不过是食物社会价值的表达,就可以得出这样的结论:由于不

同的食物具有不同的社会价值,因此在仪式中必须区别对待。

前面的章节还提到其他几种与食物有关的习俗,这些习俗表明,食物被普遍认为只有采取仪式预防措施才能处理好。杀海龟时,必须让龟头朝着大海,而且必须以一种特定的方法来切割,否则龟肉就是"坏的"。野猪也必须以一种特定的方法来开膛破肚,烤之前必须用某种树叶填充。安达曼人身在异乡之时,有些食物就不吃,因为他担心吃了会生病。(有个信仰与此具有一致性,即土著认为在自己家乡得病的机会总比在异乡要少,陌生地点的精灵要比自己家乡的精灵危险。)我认为,所有这些习俗都是对食物社会价值的种种表达。

我在本章前面提出过一个观点,即安达曼人对火以及武器材料等物的社会价值的认识转化为一种信仰——这些物品能抵御危险。乍看之下,这与我刚才对食物危险的解释似乎相互矛盾。只有清楚意识到这种表面上的矛盾并且将之解决之后,我们才能进行下一步的论证。

首先,可以说,当按照习俗来使用时,被认为具有保护力的各种物品,也被认为是危险的,一如食物被认为是危险的一样。这样的例子只需举一个就足以说明问题。前面已说过,用来做弓弦和其他用途的天南星藤纤维具有一种能够抵御来自大海的危险的力量,比如说防鲨鱼。但若处理这种植物没有采取恰当的预防措施,同样是这种力量却会产生有害的后果。比方说,要是某一艘独木舟上有一段这种藤,或者有一个刚拿过这种藤的人,那么用这艘独木舟就不可能捕到海龟了,因为海龟会被这种植物的"气味"赶跑。要是在火里烧一段这种藤,有种说法是将会引起一场大暴风雨,另一种说法是将会把附近所有的海龟都赶跑。土著还认为,人患风湿,是因为加工纤维时将这种藤放在大腿上刮。海龟肉倘若意外接触到这种藤,就会变得危险,从而不能吃。这些关于同一种植物的不同的信仰向我们表明,这种植物拥有对社会有用的力量,可直接用作武器材料,也可间接作为抵御邪恶的法力;但与此同时,它也是危险的,即要是不采取恰当的仪式性预防措施(ritual precaution)来处理它,就会产生不良后果。那么,正像天南星藤之类的材料虽有危险但仍可用作保护物一样,用作食物的物品也能够用来抵御邪恶。我们或许还记得,采用一些特殊的食物来治病,是安达曼人治病方法的重要组成部分。土著相信,甘薯、蜂蜜、海龟和儒艮的肥肉以及其他一些食物可以治病;果蝠的肉则被用来治风湿。但最为明显的证据是一种习俗:土著吃完肉后,将剩下的动物骨头做成饰物佩戴在身上。土著相信

这些动物骨头具有与人骨同种性质的保护力，但对于林间或海上的猎手而言，这些动物骨头做成的饰物更具价值。这种饰物主要是用那些被认为吃起来最危险的动物骨头做成，这些动物很难捕杀，而且捕杀起来还常常有危险。一旦捕获，则成为社会福祉的重要来源。安达曼人认为有必要采取某种仪式性的预防措施来处理这些动物，在这种信仰中表达他们对这些动物的社会价值的认识。当然了，一旦采取了应有的预防措施，社会就可以用这些动物的肉来满足自己的需要了。因此，当动物被吃掉，已起到利益之源、力量之源的作用，其骨头作为土著盛宴的永久残余物就获得了一种象征性的价值，这种象征性价值是动物以前社会价值的证据，也是未来安全的征兆。据土著认为，在生活最重要的活动中，即获取食物和进食的过程中，人类会受到某些危险的威胁；而社会有能力保护自身及其成员免受这样的危险，动物骨头就是社会的这种保护能力的明显证据。

以前，安达曼人要把所有大型动物，如野猪、海龟和儒艮的头骨保存起来。如今他们已不再保存野猪的头骨，据他们所说的原因是，由于从欧洲人那儿得到了狗，现在捕杀野猪已不怎么费劲了；不过他们仍然保存儒艮的头骨以及大部分的海龟头骨。爪拉瓦（Järawa）部落好像依然十分细心地保存他们杀死的野猪的头骨，不辞劳苦地将每一个野猪头骨都用编成篮子般的套子裹住。我们得说，这些动物头骨不只是猎物纪念品。作为社会过去克服自然敌对力量的能力的明显证据，这些动物头骨仿佛也成了社会在将来的类似能力的保证；我相信，土著认为保存动物头骨是保证打猎成功以及保护猎手的一种手段。土著常常把海龟头骨悬挂在独木舟前端排架之下，我认为其意图既是为了保护独木舟上的人免受海上的危险，又是为了助他们大有捕获。

因此，安达曼人认为动物骨头具有保护他们免受危险、带来好运的力量的信仰，与他们认为武器及工具材料具有保护力的信仰是非常相似的。对前面讲到的表面上的矛盾进行分析之后，我们就对土著对这些物品的真正信仰得出了更确切的说法。可以说，土著相信，他们从森林或大海里获得的、用来作为食物或材料的所有物品，除非是采取恰当的仪式预防措施来处理，否则它们就是危险的，但若采取恰当的仪式预防措施来处理这些物品，它们就成为力量和福祉的来源，而且可以保护土著免受不可见危险的伤害。

回到本章讨论的主要问题，即土著吃过较危险的食物后用黏土在身上涂画

图案的习俗含义何在，这种行为似乎就是一种仪式，其一般特点与安达曼群岛上的其他仪式性习俗并无二致。这是习俗要求的行为，在恰当的场合下进行这种行为，可以将某种情感体系在个人的思想中保持在活跃状态，而这种情感体系能起到按照社会需要来控制个人行为的作用。这种情感体系使个人觉得（或者其所作所为仿佛是因为他觉得）自己的生活充满了持续不断、反复发生的危险，只有遵循社会世代流传下来的习俗，才能保全自己。它还使个人觉得进食不仅仅是对动物食欲的满足，而且是一种交流行为，而食物本身是“神圣可敬的”（sacred，倘若我们可以使用这个词的拉丁词源“saçer”的含义的话）。像全体成员都参加的任何其他仪式一样，涂抹黏土的仪式能使个人感觉到社会的安定和团结；所有成员都分享同样的食物、分担同样的危险，每个人都会看到伙伴身上也有与自己身上同样的黏土。

当然了，有可能就像我们基督徒饭前饭后的祷告一样，安达曼人吃饭后用黏土涂身的习俗有成为并无多少真实情感的礼节的倾向，但我相信，可以证明安达曼人的这种习俗确实具有真正的价值——也就是实实在在的心理功能，可以让那些在特定场合下影响个人行为的观念和情感保持活跃。

至此，我们对安达曼人食物信仰进行的研究尚未完成。要完成这一研究，我们还必须对成年礼进行分析。我希望能够证明，这些仪式是社会使个人深刻意识到食物社会价值的手段，使这种意识在仪式旁观者的思想中保持活跃。

儿童在社会生活中的地位与成人的不同，儿童依赖于父母并与父母紧密结合在一起，在社区里不是独立的成员。与社会地位的差异所对应的，是人们对儿童与对成人的态度的不同，还有儿童对社会的态度与成人对社会的态度的不同。当儿童长大，他在社会生活中的地位发生了变化，这也必定伴随着儿童情感倾向的改变，亦即他对社会态度的改变，以及群体中的其他成员对该儿童态度的改变。成年礼是实现这些变化的手段，因此，通过成年礼，儿童就变成了社会中独立的一员。

成年礼具有两方面的意义，从社会的角度来看是一方面，从新成年者的角度来看又是一方面。对于社会而言，应当说这些仪式是对新成年者地位变化的认可，正如婚礼是社会对新婚夫妇地位变化的认可一样。对新成年者而言，这些仪式是一种道德教育或社会教育。

为了使儿童为自己在社会中的恰当地位做好准备，需要对儿童进行教育。

教育过程有一部分包括学习如何打猎,如何制作弓、箭,等等。通过模仿长辈,在长辈的指导和鼓励下,儿童逐渐学会了这些必要的知识。但除此以外,他还必须在心中培养那种控制着社会成员的行为、构成道德品质的情感或情绪倾向。道德教育、情感教育的一部分是在儿童成长过程中逐渐进行的,儿童所受的教育在自己的模仿和大人的建议中要比在任何正儿八经的教导中都多;但就此而论,成年礼起到了极其重要的作用。长长的一系列节制行为以及仪式对新成年的小伙子或姑娘的确具有非常强有力的影响,这一点显然一眼就可以看出;节制行为及仪式的作用是为了在小伙子或姑娘的思想中形成一些以前根本不存在、或者只是以未完全发育的形态存在的情感,这一点将在本文的论证中予以证明。

到目前为止,既然在安达曼群岛的生活中最重要的社会活动就是获取食物,而且最为频繁地使社会情感转化成行动的是与食物有关的东西,那么,就应通过孩子与食物的关系来教育他、使之明白自己与社会的关系、从而使那些情感在其头脑里扎根,或者将那些情感提高到必要的强度。在幼年时期,孩子几乎完全不受约束,在行为上相对具有很大的自由。他根本没有充分认识到社会慷慨提供给自己的食物(因为最不挨饿的就是孩子)只有通过发挥技巧、花费力气才能获得,也没有认识到自己有一天也要花费力气去为他人提供食物。幼年期结束之后,接下来是一段时期的节食,在节食期间,长大的男孩或女孩必须停止进食某些美味,而且必须经历许多隆重并令人敬畏的仪式,在有的仪式中还得忍受痛苦。在成年礼中对个人行为的限制不是由哪一个人施加给新成年者的,而是在传统的全体力量的支持下由整个社会施加的。这段时期,由于生理上的原因,是最易受影响的年纪,经过几年这样的教育,新成年者像长辈教导的那样,学会了将自己的欲望服从于社会或习俗的要求。就这样,道德准则的重要性以强制的方式印入了新成年者的脑中,与此同时,关于食物社会价值的意识也在他心里扎了根。因此,这些仪式提供了一种适合于安达曼群岛的生活要求的教育。若要说明这些仪式对行礼的新成年者的情感生活的所有影响,那需要进行长篇的分析,从本章的目的考虑,没必要在此进行这样的分析,只需提一下较为重要的几个影响就够了。如上文所述,成年礼教会了男孩或女孩自控力或自制力,而这些仪式是通过人类的两种基本本能之一——饥饿来教会他们的。北安达曼岛的土著在男孩背上割痕的做法,在忍受痛苦的自控能力方面给

男孩上了更为深刻的一课。其次,仪式使新成年者在人生中首次学会严肃地看待生活以及生活的责任和义务,因为对新成年者而言,各种仪式都是非常庄严的事情。再者,仪式使长大的男孩或女孩强烈感受到遵循自己所在社区的习俗的重要性,从而向他脑中灌输了一种情感,这种情感毫无疑问是控制着安达曼人行为最重要的情感之一。从这一点来讲,也可以提一下对长者的尊敬,这是所有未开化社会中调节社会生活的最重要的要素,而仪式在整个过程中始终都使新成年者注意要对长者尊敬。还有,仪式将新成年者心中对不可见危险的恐惧唤醒、放大,我们在下文将会看到,这种恐惧感在安达曼人的精神生活中具有非常重要的地位,在他们的道德生活中具有很重要的功能。最后,所有的禁食和仪式在整体上能起到这样的作用:在每一个新成年者的思想中树立起对食物的社会价值的意识(这正是我们所讨论的),这种意识可以概述为个人认识到食物是社会的财产,不仅是获取食物的能力、而且还有在无危险的情况下享用食物的能力都是社会给予个人的,而个人既然被授予了这种能力,他就应履行相应的义务。

从另一方面来看这个问题,我们可以说,成年礼在小伙子或姑娘的青春期置于一个异常的位置,仿佛是处于社会之外,通过这种手段使之认识到作为社会的一员意味着什么。小伙子不再是个孩子,举止也不能再像孩子那样了,但他还不是一个成人,举止也不能像成人那样。他感到自己仿佛是被从群体的正常生活中分割开来,没有自己的份。身为孩子之时,他还没有意识到作为社会成员意味着什么,但通过仪式,他被隔绝在社会之外,他的注意力现在被引导到社会及社会生活上来。他开始向往将来能够拥有成人地位、参与营地公共生活的日子。在仪式中的每一阶段,他都会觉得自己又向成人靠近了一小步,直到最后终于能够觉得自己是男人们当中的一员。就这样,仪式使他清楚地意识到作为社区的一员到底意味着什么,使他明白了社会共享的重要性和价值。

由于获取食物和进食是社会生活的主要部分,将一个人置于社会生活之外就是禁止他分享社会获得和享用的食物。但这么做的话,将会使他饿死。不过,通过让新成年者在一段时间里禁食若干最重要、最美味的食物,然后在另一段时间里禁食另外一些食物,还是可以达到将之置于社会生活之外的目的。但是,使成年者断绝社会共享的方法并不只这一种。成为 aka-op 的小伙子或姑娘不许跳舞,也不能用红颜料、白黏土来饰身。舞蹈是社区最能将自身的团结性

充分表达出来的活动,因此,被禁止参加跳舞,就是被排除到公共生活之外。而用红颜料和白黏土涂身,正像我们已看到的那样,是个人表达这样一种意识的途径,即他意识到自己作为群体中的一员,拥有同伴的赞赏和善意,自己所拥有的地位是什么。因此,这些另外的禁令对于青春期间禁食某些食物的做法起到加强、补充的作用,而我们对这些习俗的研究证实了上文给出的解释。我认为,aka-op 还被禁止使用 odu 来作为服丧的标志,倘若这是真的,这一事实将具有很大的重要意义,等我们研究完黏土作为服丧标志这种习俗的含义之后,其重要意义何在就很清楚了。遗憾的是,我对有关的实际情况到底如何不是很确定,因此这一点只能暂且搁置起来。

若要详细讨论这些仪式的所有特征,将会占据很大的篇幅。因此我打算将吃龟仪式作为其他仪式的典型代表,对其各种特点进行解释。到举行吃龟仪式之时,小伙子已有数月被迫禁食海龟肉,因此已学会意识到食物的社会价值,尤其是海龟的社会价值。现在,他就要再次接受同样的教育了,不过教育的方式与以往不同。他前面所受的教育是持续不断的活动,经历了一个较长的时期,其间的情绪感受并不强烈。别人在享用海龟肉之时,他不得不静静地坐着,只能以一些不及海龟味美的食物填肚。有时候他可能会挨饿,因为营地里的所有都是些禁止他吃的食物。现在,即将举行的仪式在几天时间里将会使他经历强烈的情感感受。我们已看到,对食物社会价值的意识体现为,土著相信食物吃起来会有危险,只有采取仪式预防措施才能避免危险。在吃龟仪式上,新成年者是第一次以成人的身份来吃龟肉,因而面临着巨大的危险,有必要采取种种可能的仪式预防措施来保护他。至少,仪式使新成年者本人感受到了这一点,而且仪式正是通过这一点来对他产生情感上的影响。当然,新成年者本人并非仅受恐惧情感的控制,尽管其心中的情感状态是建立在恐惧本能(fear instinct)的基础上。他将要做的对他本人来说是件非常危险的事,但与此同时,只要好好遵守应采取的预防措施,这些措施就可以彻底消除那种危险。就这样,他体验到的,是对自己所行仪式的重要性和庄严性的一种强烈的感受。

显而易见,仪式的所有细节都可以解释为种种不同的防护手段,借以抵御那些威胁到新成年者安全的危险。他坐在海芙蓉树叶上,而我们已经看到,海芙蓉树叶对与海龟有关的危险具有专门的抵御效果。他手上也同样放着这种树叶,用来盖住肚皮,因为,据我们猜测,肚皮是危险最大之处。新成年者与大

海之间生着一堆火，前文已经说过，土著相信火可以用来抵御这种类型的危险，把火生在这个位置，是因为此时土著所恐惧的危险是来自大海以及海里的鬼魅。新成年者不能直接用手指抓龟肉吃，而必须用一把海芙蓉树做的扦子来吃。显然，这是抵御危险的又一预防措施，但不大清楚这种做法是出于怎样的想法。仪式开始时，由仪式主持人给新成年者喂食；主持人代表着社会，有时候他会在肩膀上挂一个用来背孩子的树皮吊兜，这是他作为社会代表的象征。我认为，这种做法的含义是，"给予"新成年者食物的是社会，同时社会还给予他能够安全享用食物的能力。主持仪式的长者将自己所拥有的吃的权利和能力传给了年轻人，就像是让自己对新成年者的行为负责。在仪式的一个阶段，新成年者被用红赭石涂遍全身，若想理解这种做法的含义，就要记得前文曾经讲过，土著将红赭石和红颜料视为宝贵的灵药，认为可以用来治病和驱赶致人生病的精灵。涂完红赭石之后，马上用 odu 黏土涂满新成年者全身。前文解释过，土著吃了食物之后用这种黏土涂身，是为了避免因吃了龟肉之类的食物而招致的危险。显然，这种解释同样适用于成年礼。但对于土著在仪式中涂抹黏土的古怪方式，我尚未找到令人满意的解释。新成年者在举行仪式的头两天里不许睡觉，对这种做法本章稍后再进行解释，到时候我们将会看到，睡觉本身也被土著看作是一种危险的情况。

有件值得注意的事情是，在仪式开头，按习俗要求，新成年者的女性亲属要过来对着他痛哭一番。对此，前面已经做过解释，但在此还是再讲一次为好。在成年礼的每一阶段，新成年者都从儿童必须处于的依赖地位上退出一步，由于儿童在极大程度上都是由女性亲属照料，仪式造成的结果是，新成年者与自己母亲或养母、姑母或自己姐姐之间的亲密关系受到了部分的破坏。女性亲属的哭，仿佛正是对这种亲密关系的削弱的反对。这种哭的仪式为何是单边进行，就显而易见了。女性亲属们需要这样一种感觉——自己没有与新成年者完全断绝关系，因此她们将自己对他的依恋之情以哭的方式表达出来。另一方面，于新成年者本身很重要的是，他应当觉得，自己身为儿童之时与女性亲属连在一起的亲密关系现在被切断或改变了，他不能再依赖她们，而必须学会自立；因此，他就不应哭泣，而应做到没有反应，仿佛对她们对他流出的眼泪无动于衷一般。

吃龟仪式的最后是一场舞蹈，新成年者在中间跳舞，周围围着一圈男人。

正如我们已经看到的那样,舞蹈通常是对舞蹈参与者之间的团结关系的确认,又是社会团结的表达,我们可以有把握地说,吃龟仪式后期的舞蹈是对小伙子与代表着成人社会的其他舞者之间的团结关系的确认。但该舞蹈的含义还不止于此。我曾指出过,参加舞蹈的作用之一是使个人感到自己力量的增加,用这种感觉来描述新成年者的心情显然非常适合,因为他经过长时间的禁食龟肉,行过刚刚结束的仪式之后,除了个人地位得到提高之外,个人的力量也得到了增加。跳舞之前,新成年者被用白黏土(蛇形图案)和红颜料妆饰一番。对这种特别的体绘方式我已解释过,个人认识到自己的社会价值,认识到自己已值得、并已获得了同伴的善意对待和尊敬,这种体绘就是为了表达因此而产生的得意之情。经历了禁食期及仪式的严酷考验之后,小伙子已履行了自己的职责,得到了同伴的嘉许。出于这一原因,舞者当中只有他一人用体绘来装饰自己,用来表达或激起他那兴高采烈、自我满足之情,而这种感觉对他来说是恰如其分的。新成年者通过吃龟仪式使自己的社会价值得以提高,体绘正是其社会价值提高的标志。

上述舞蹈还有一个方面可谓比较重要,亦即舞蹈动作看起来像是模仿海龟在水中的运动,稍后再对此进行讨论。舞蹈中使用的树叶是那些具有巫术效果的树叶,能够抵御来自海龟的危险。

新成年者在舞蹈中以及过后的几天里要佩戴用一种植物(学名为 Pothos scandens)[①]做的腰带和项链,这两种饰物的含义何在,我尚未找到满意的解释。这种植物的叶子形似阴茎,或许这能为解释提供一点线索,但我并没有确凿的证据证明这就是真实无误的解释,因此只是作为一种猜测提出来。

要是问土著为什么要举行这些仪式,他们通常会回答说,目的是为了使小伙子或姑娘长得强壮。说到"强壮"他们似乎首先是指体格强健、手脚灵巧(在打猎等时候),尤其是能够避免或抵抗疾病。土著相信,谁要是没有通过仪式,肯定会早死,而且他们记得这样的一件事,曾有个年轻人拒绝经受仪式,结果没成年就死了。那么,既然土著说他们吃食物时所担心的是得病,我们就可以用别的话语来翻译他们的这种说法了,也就是说,成年礼的目的是为了赋予新成年者一种能力,使他/她能够相对安全地吃那些危险的食物。

---

① 一种天南星科植物,可入药。——译注

看来可以说，由于幼儿完全依赖于父母，因此这种依赖关系就可以保护他免受食物危险的伤害，但成人则只能是凭自身拥有的特别能力才能安全享用食物，而成年礼的目的正在于赋予他这种能力。每一种食物所具的危险都不同，因此每个人都需要获得特定的能力来避免每一种危险。出于这一原因，针对每一种重要食物都有一个单独的仪式。如此一来，我们就可以清楚看出，对于安达曼人来说，食物、或者能够安全享用食物的能力是社会的重要财产，而成年礼的功能之一就是让这种情感保持活跃。

但我认为，土著说成年礼使小伙子或姑娘强壮，这种说法背后还隐含着成年礼的另一个含义。我已论证过，最重要的社会情感与食物的社会价值有着紧密的联系，成年礼主要涉及食物，但这仅仅是因为食物是最容易使人领会主要社会情感体系的手段。因此，在这些与食物有关的仪式的特殊含义的背后，我们必须找出与整个社会生活有关的更为普通的含义。简言之，仪式的目的是为了赋予个人一种社会人格。说到社会人格，我是指个人借以影响社会的所有品质的总和。换句话说，社会人格就是赋予个人社会价值的东西。社会人格首先取决于个人的社会地位。在人们看来，幼儿似乎不具有什么社会人格，他不是社会中的独立成员，因而没有直接的社会价值，对整个社会生活没有直接影响。不管怎么说，儿童的社会人格与成人的社会人格有着很大差异。因此，既然成年礼是童年到成年的通道，我们就可以说，成年礼是社会将社会人格赋予儿童的手段。

但是，个人的社会人格还取决于其个人素质，即力量、智慧、狩猎技能，取决于其道德品质，即他是吝啬还是大方、是喜欢吵架还是脾气好，等等，因为所有这些东西都有助于确定他在社会生活中占有的地位，有助于确定他对社会生活的影响。前面说过，社会是通过一些情感来控制社会生活、保持社会凝聚力的，社会人格尤其取决于这些情感在个人身上是否已经形成。既然我们已看到成人礼确实起到在新成年者思想中形成这些情感的作用，我们就可以说，在这一点上，成年礼确实起到了在儿童思想中形成成人的社会人格的作用。

对成年礼进行的分析研究已经证实了这一假说：安达曼人与食物有关的所有习俗，都是表达食物社会价值的不同方式。现在我们必须研究一下，假如不采取应有的防范措施就去吃食物，土著认为会导致怎样的危险。土著的说法之一是，他们担心的危险是生病。既然安达曼人认为所有类型的疾病都是某些叫

作 Lau 或Cauga 的超自然生物——死者的精灵作祟所致,而且我们已看到,土著有时将与食物有关的危险说成是精灵袭击的危险,那么,为了理解土著对食物的担心含义何在,显然首先就得理解他们对精灵的观念,而为了做到这一点,我们必须对与死亡和葬礼有关的各种习俗进行研究。

对于社会来说,有一个人去世就是丧失了一名社会成员,丧失了它的一个构成部分。一个人在社会中占据着一定的位置,在社会生活中有一定的份额,是社会关系网络的支撑点之一。个人的死亡使社会凝聚力受到局部破坏,正常的社会生活被打乱,社会平衡被扰乱。这个人死后,社会不得不重新组织自己,达到一个新的平衡状态。就安达曼群岛上的小社区来说,我们可以将上面的说法用个人情感来进行解释,可以说,一个人的去世使别的人失去了喜爱和依恋的对象,因此对在世者的情感是个直接的打击。

虽然死者已不再作为社会的一名成员而存在,但其对社会的影响绝没有停止。相反,他成了强烈的痛苦情感之根源。以前别人对他的喜爱之情是快乐的来源,现在则变成了痛苦的来源。把个人的"社会人格"定义为他用来影响社会生活、从而对他人的社会情感产生影响的种种特性的总和,我们就可以说,人死了,其社会人格并没有因此而湮灭,而是发生了重大的变化。也就是说,从社会情感的快乐状态的对象变成了痛苦状态的对象。安达曼人说,人死了就变成Lau,表达的就是这一点。

但安达曼人的葬礼习俗不应只看作是个人自然情感的表达,而是集体情感的一种集体性、仪式性的表达。这些习俗的每一个细节都受到习俗的控制,这一事实证明了这一点。不管是否感到悲伤,服丧都是亲属朋友的分内之事,同样,他们分内应该做的也仅仅是在一定时期内服丧。

社会群体作为一个群体而存在要靠其凝聚力来维持,而其凝聚力则直接取决于是否存在一个能将群体成员彼此粘合在一起的集体情感体系或情感倾向体系。群体中若有成员死亡,或者以任何方式从群体中分离出去,对这些情感来说都是直接的打击。那么,无论是哪种情感受到这样的打击,都只有两种选择:要么是该情感必须经受自身能量的减少,从而减少其将来控制成员行为的能力;要么是它必须通过某种表达行为来得到宣泄,这种表达行为能起到防卫或补偿反应的作用,并将情感恢复到原先的强度。此类情绪反应的典型例子就是愤怒;任何伤害我们自尊情感的东西都会激起我们的怒气;假如不是这样的

话,自尊情感就会逐渐变弱。这个规律不仅对个人情感来说是正确的,而且对集体情感来说也是正确的。假如社会允许其团结性受到死亡抑或其他方式打击,而没有诸如让受伤的社会情感得到安慰、将这些情感恢复到原先状态之类的反应,那么这些情感就会丧失其力量,社会则丧失其凝聚力。我认为,安达曼人社会群体中某个成员的死亡使集体的团结情感受到了打击,他们的葬礼习俗应解释为对这种打击的集体反应。

有人死了,社会做的第一件事就是切断社会与死者之间的联系,而这一过程的第一步就是以土葬或树葬的方式来处理掉尸体、遗弃死者去世的营地以及暂时停用其名字。在许多原始社会都可以看到类似这样的习俗,人们通常以为那是出于对死者精灵的恐惧。毫无疑问,这当中的确有恐惧的因素,但这种恐惧无论如何都不像是一种本能,因此也不能与某些动物对同类尸体表现出的恐惧相提并论。相反,恐惧本身也需要进行解释,稍后将会讲到。

有一组事实可以非常清楚地证明,葬礼习俗并不仅仅是出于对死者尸体的恐惧,也就是说,葬礼会因死者社会地位的不同而变化。小孩子对社区的整个生活影响不大,因此,如果死的是一个小孩,人们就不会遗弃营地,也只有小孩的父母才举行服丧仪式。类似的,一个长期患病、无法作为重要角色参与社会生活的人对整个社区几乎没有什么影响,人们只是草草举行一下仪式就将其尸体处理掉了,服丧起来也是马马虎虎。而另一方面,正当盛年的著名猎手或受人敬重的首领去世则是重大得多的损失,整个社区都会为之服丧,其尸体被搁到树上而不是埋到地下,表明人们认为他的去世与被土葬者的死是两码事。对于死于非命或者被杀的陌生人,土著不会埋葬其尸体,而是将之扔到海里或者大卸八块之后焚毁。土著对这种焚尸的习俗作出的解释是,陌生人的尸体可能会产生危险,而将之焚毁危险就可以消除。土著似乎害怕死人的血和油会带来祸害,据他们说,火烟可以把死人的血和油送到空中,从而驱散其戾气。

因此,在葬礼的方式与死者的社会价值之间有着密切的对应关系,假如葬礼的习俗做法仅仅是出于对死者的恐惧的话,那么对尸体处理方式上的不同显然就无法解释清楚了。

下葬之前,尸体要用白黏土和红颜料来装饰。我们已经看到,这种装饰是在世者对死者敬意的表达。出于某种特定的原因,当土著想要表达自己的好意以及对他人的尊敬时,活着的男人或女人会用白黏土和红颜料来妆饰自己,这

种装饰用在死者身上,含义与此完全一样。坟墓旁边摆着水和火,对此我们不必以为安达曼人相信死者的精灵会使用这些东西。我们有将鲜花摆在坟前的习俗,但未必就相信精灵真的会喜欢鲜花,安达曼人也是如此。不管是土著还是我们,这样的做法都只不过是象征性的罢了。

团结的关系曾经使死者与在世者相互依恋。如今死者虽逝,但他们之间的团结关系并没有因此而消失,而是继续存在下去,直到社会已从他去世所造成的影响中恢复过来为止,因为这些团结关系是建立在根深蒂固、苦心经营的情感之上。我认为安达曼人的服丧习俗应在此基础上进行解释,也就是说,他们的服丧习俗是在世者借以慢慢重整自己的社会情感、使之适应死者去世后形成的新状态的手段。死者与社会之间关系的断绝并非突然发生,而是一个渐进的过程。在这一过程中,亲戚朋友仍通过社会关系与死者联系在一起,因而处于一种异常状态。可以说,他们部分脱离了活人世界、部分汇集到了死人的世界(即精灵世界)。服丧者的这种异常状态主要表现为他/她不参加社会的正常生活。我们已经看到,于安达曼人而言,进食是最重要的社会活动之一,是一种社会交流;我们还看到,小伙子在青春期间被禁止吃某些食物,从而从群体的公共生活中分离或撤离出来。因此,服丧者也要严格遵循同样的这一套观念,要禁食安达曼人拥有的最重要的食物——野猪肉或海龟肉,[①] 从而从社会的正常社会中分离出来。像 aka-op(即正在行成年礼者)那样,服丧者被禁止参加跳舞或者用红颜料、白黏土来装饰自己,因为通过这样的行为,安达曼人意识到了自己作为紧密统一的社会的一名成员这种身份;而对于服丧者来说,有必要像 aka-op 那样觉得自己目前已从群体的正常生活中分割出来。服丧期间停止使用死者的名字这种习俗也应以同样的原理来解释(稍后我们就会清楚看到),名字是个人在社会生活中的身份标志,因此暂时停止使用死者的名字表明,此时此人不拥有正常的社会身份。

服丧者的突出标志是使用普通黏土,将全身和脑袋都涂上,从这种黏土的名称还衍生出了一个表示服丧者的词(aka-odu)。这种习俗可能也可以解释一

---

① 在澳大利亚西部的许多部落中,我发现了一个非常相似的习俗。当地土著以前有个惯例,当有近亲去世,服丧者必须禁食袋鼠,因为袋鼠是最大的一种猎物。自从牧羊站在这些部落的土地上建立以来,随着袋鼠数量的减少,情况发生了变化,现在为他们提供肉食最重要的动物是羊,而现代的惯例是服丧者不得吃羊肉。

种象征性的表达，表明服丧者与活人世界的分离以及向死人世界的聚合。在日常生活中，安达曼人从头到脚都是黑色。在服丧期间，他用黏土将全身覆盖，把自己从头到脚都尽可能地变成白色。我们不要忘了，土著声称死者的精灵是白色或浅色的。为何安达曼人称印度(肤色为浅色的)土著为精灵(Lau)，而对深色皮肤的人种，如非洲的黑人，却不这么叫，毫无疑问这就是原因之一。因此，使用黏土涂身不仅能使服丧者不像平常的自己，而且还能使他像死者的精灵。

当然了，土著会把种种服丧习俗都解释为丧亲之痛的表达，而且这从日常生活的简单观点来看，也是充分、正确的解释。但从心理学的观点来看，我们需要搞清楚为何悲伤只是以这些方式、而不以其他方式来表达。更何况，土著还对服丧习俗进一步解释说，假如他们不遵守这些习俗就会得病，甚至丧命。

我已说过，安达曼人认为人死了就变成 Lau(精灵)，但土著的说法当中有一点不大确定，即人死后是立即变成精灵呢，还是尸体腐败之后才变呢？有时候两种说法都有，但在服丧期间将死者看作是死人(empilo)而不是精灵(Lau)似乎是普遍的看法。我们不妨说，人变成精灵的过程需要几个月才能完成，这一过程直到挖起遗骸之后才结束，这是对土著观点的最好表述。就此事而言，从他们的一个信仰可以有趣地领会到他们的观念，遗憾的是我所获得的关于这个信仰的资料太少了，其大意是说，某人去世后要通过一个仪式之后才加入死人的世界，仪式与少年加入成人之列要举行的成年礼相似。阿卡契德部落的一个信息提供者讲到这种仪式时使用了 kimil 这个词，称之为 pọrọto-kimil。Kimil 通常用来表示成年礼，而 pọrọto-kimil 的意思就是死人吃 pọrọto(一种叫作“鱼尾葵”的棕榈科植物，学名为 Caryota sobolifera)的仪式，正如年轻人在čokbi-kimil(吃龟仪式)上吃海龟(čokbi)一般。有足够的证据表明，在死者的精灵与鱼尾葵之间有着一种特殊的联系。[①]

这种仪式(即加入死人世界的仪式)，据我从土著那里听到的描述说，要用到一种叫作 kọro 的纤维，使用的方法与吃龟仪式中使用海芙蓉的方法一模一样。还有，就像媾和仪式中一方的男人要背对着一根悬挂着一束束的 kọro 丝藤条站立一样，新鬼也要背对着彩虹站立，精灵们则跳起舞，将彩虹和新鬼摇晃一通。据提供相信的土著说，地震就是精灵摇动彩虹造成的。应当记得，土著认

① 见 127 页。

为彩虹是连接人世与精灵世界的某种桥梁,而土语中彩虹的名字是“精灵之藤”,因此,土著似乎认为彩虹有如挂着 koro 丝的藤条,就像媾和仪式中使用的一样。

在前文中,对土著使用 koro 丝的解释被推后了,在此不妨开始解释。它是一种标志,表明悬挂它的地方是禁忌之地,或者,更确切地说,该地点必须避开,因为那里存在着导致危险的力量。死人的坟墓存在这种力量,因此坟墓附近要挂上 koro 丝来标明此处是坟墓,类似的,在有人死后被遗弃的村子入口也要挂上一束 koro 丝。在媾和仪式中,一方的成员背靠一根悬挂着 koro 丝的藤站立。我认为,个中的含义是,这样就禁止了另一方的成员攻击他们。假如谁离开了 koro做的帘子,我认为他就应该会被敌对方杀死;而只要他张开两臂背靠着它站立,他就是安全的,因为他在那里就是禁忌。

那么,土著认为这种纤维是禁忌的信仰又从何而来呢?小安达曼岛的妇女用这种纤维来遮掩外阴,北安达曼岛的妇女以前也这么用。我们可以断定,这是安达曼文化的一个古老成分,可以追溯到小安达曼岛居民与大安达曼岛居民分离之前的远古时期。既然从一种很特殊的意义上来讲妇女的性器官是种禁忌,那么,不必详细讨论这个问题我们也可以推测,安达曼人认为妇女的生殖器是个危险之处,具有某种危险的力量,就像那种使精灵或死人尸体具有危险性的力量一样。为了使这一论题更加明了、以促进本文的论证,在此可以说出一点,即北安达曼岛的土著常常用 Lau-buku 这个词(字面意思为“精灵女人”或“女精灵”)来表示整个女性,而不是用料想之中的 n'e-buku 这个词。由于女性的性别以及与此有关的一些特殊观念,妇女似乎被认为与精灵的世界有着某种非常特殊的关系。我们可以断定,koro 纤维作为一种方便、实用的材料,起初被妇女拿来作遮掩身体之用,由此逐渐演变成广义上的禁忌,或者是出于某种未知原因,这种纤维被选来作为标志任何禁忌的合适材料,因而既被妇女用来遮掩身体,又成了坟墓及死了人的村子的警告标志。[①]

且不谈这些枝节问题,让我们回到死人加入精灵世界的仪式这个问题上来。显而易见,既然这些仪式要花一定时间才能完成,那么死者就有一段时间

---

① 这种纤维得自一种藤(土著称之为 bido)的叶子,土著似乎认为这种藤形成的荆棘丛是精灵潜伏的地方。土著常常会提到 Bido-teč-lau(菖蒲叶精灵)。

处于不确定的状态之中,他已不再是活人社会的一员,但又还没有成为死人社会的一员。只要他还处于这样的状态,其亲戚朋友就依然对他依依不舍,因此他仿佛仍旧与在世者保持着部分的联系。在此期间,社会依然受到死亡痛苦的影响,通过服丧习俗来进行的重新调整仍在继续。到了服丧期末,死者被完全吸收进精灵世界,成了精灵之后他就不再参与社会生活、不再对社会生活有影响,与其他精灵无异;而服丧也通过举行一场仪式而告终。

服丧期末的仪式分为两部分。一是回收遗骸,将之重新接纳到社会里,这个仪式我们可以看作是将死者安置到恰当位置的最后举措。死者曾经是社区的力量来源之一,曾经(正如本文所述的那样)具有其社会价值,如今所剩下的就只有骨头、名字以及朋友对他留下的记忆了。我们可以设想死者的遗骨仍然具有该人生前本来的某种价值,而它们的确显然是具有这样的价值,因为收回骨头之后,亲人会将之作为遗物充满深情地珍藏起来。到了服丧期末,死亡所引起的痛苦情感已经逐渐消失,因此此时死者就仅仅是甜蜜回忆的对象,或者,顶多是苦中带甜的回忆的对象了。那么,死者的遗骨就成了社会已从丧事的破坏性打击中恢复过来的明显证据,而这也是恢复过程一完成就要把骨头挖起来的原因,或者说是为了完成恢复过程才把骨头挖起来,然后珍藏。为何安达曼人认为死人的骨头具有能保护他们免受不可见危险的力量,这个问题现在就应当大白了。就像吃剩的动物骨头一样,人骨是社会过去通过自身的保护行为克服了危险的标志,可以看得见也可以佩戴在身上,因此对将来类似的保护作用是一种保证。而且,由于死去一名成员是件比杀死和吃掉区区一头儒艮重大得多的事件,因此土著就会认为人骨比任何动物骨头所具有的保护力都要巨大得多。

骨头被挖起来带回营地,亲戚朋友们对着骨头哭泣一番,就像对久别重逢的朋友哭泣一样。死者剩下的所有东西都回归到社会生活中来,从此在社会生活中占据了明确的地位,而哭泣则是团聚仪式,是那些对着从坟墓归来的遗骨哭泣的人对死者的依恋之情的表达。然后头骨、下颚骨和长骨就用红颜料和白黏土妆饰起来,因为亲属是以这种方式来表达他们对骨头价值的认识。其他骨头则做成链子分发出去,有时被用作护身符。

挖起骨头之后不久,服丧期末仪式的另一部分就开始了。我们已看到,当死者处于不确定状态的时候,其亲属仍然通过社会关系与之联系在一起,但既

然他已彻底变成了精灵,与人类社会永远、明确地隔绝,这种关系就不复存在了。因此,曾一度与正常社会生活隔绝的服丧者就可以自由地回到正常社会生活中来,就算他们不这么想,也有义务这么做。服丧者回归社会的标志是一场舞蹈。曾经用来标志其服丧状态的黏土被取下来,而他们则用红颜料、白黏土以及庆典场合常用的饰物打扮起来。打扮好之后就跳舞,此时要求妇女也和男人一起跳。舞蹈开始之后不久就中断了,以便那些没有服丧的人能与服丧者一起哭。按本章开头的解释,哭是一种团聚仪式,通过它来欢迎服丧者回到社会中来,就像欢迎久别重逢的朋友一样。我认为,这与他们曾经服丧的死者没有任何关系,而只不过是在世者团结关系的表达。我已指出过,舞蹈以及舞蹈中采用的化妆是社会表达自身团结的手段,能使个人意识到作为群体中的一员意味着什么。因此,从这种舞蹈中我们可以看出,社会再次聚集在一起继续共同生活,并迫使曾一度与社会隔绝的人感到自己又再次成为社会团体的个体,哪怕这是与他们的意愿相违的。举行这个仪式之后,服丧者就从以前受到的限制中解脱出来了。

为了完成对服丧习俗的讨论,有必要解释一下为什么人死后其名字要暂停使用。虽然这需要较长的篇幅,而且是扯到枝节上,但此时却是研究这个问题最恰当的时候。任何事物的名称与其基本特征之间都有一种非常特殊的关系,在逻辑上我们可以这样来描述:其基本特征包含于名字的内涵中。安达曼人自己对这种关系的描述体现在他们的一个传说中:在祖先还不懂得大地上各种物品的名字和用途的时候,祖先当中有个叫作 Da Teŋat 的人在森林里穿行,边走边问他碰到的东西它们叫什么名字。大多数东西对他不予理睬,只有甘薯和松香回答了他,说出了名字。据这个传说显示,故事中的主人公一知道甘薯的名字马上就知道它可以用来做食物并且要用一种特定的方法来做熟,虽然在此之前他对甘薯的重要特性还一无所知。类似的,懂得松香的名字之后,他就知道松香可以用来做成火把,用来照明。

在安达曼人的头脑中,一个人的名字与本文所说的这个人的社会人格之间有着一种非常重要的相似关系,在某些场合要避免提及某人名字的习俗表明了这一点。对不同的例子进行分析研究之后,我认为这些例子表明,无论何时,只要某人由于某种原因不得在社会生活中占据其正常地位,就要讳避其名字。在这种时候,社会人格仿佛是受到了抑制,而代表着社会人格的名字也因而被

禁止。

妇女从初潮来临的那一刻起，到结婚之日止，或者，更严格的话，到其第一次分娩之日止，她的出生名要暂停使用，人们则用其“花名”来称呼她。女人只有成为母亲之后才获得完整的社会人格，童年少女尚未具备生育能力，初潮来临才获得了这种能力。那么，从初潮起到生育能力有效实现之前，她就处于一种特殊的状态——构成其社会人格的能力之一、品质之一暂时无效。因此，人们就不用她的名字(出生名)，而是给了她一个代用的临时名字——花名。她有如花之初开，只有等到身体成熟、产出果实之后，才成为完整的女人。

在成年礼的某些阶段，小伙子或姑娘的名字(若姑娘已使用花名则是指其花名)要讳避一段时期。讳避的情况发生在举行较为重要的仪式期间，有时是举行完仪式之后，这些仪式有：在男孩背上割划痕，女孩的初潮仪式，吃龟仪式和吃猪仪式等。男孩背上划痕之后，在一段时间里人们称呼或提到他时都用Ejido这个词，而不提其原名。类似的，在吃龟或吃猪仪式期间以及过后的一段时间里，人们称呼或提到他时要用 Kimil 这个词。这些习俗可解释为：在这些时候，仪式的举行使得新成年者处于一种不正常的状态，不允许他正常参加社会生活。例如，行过成年礼之后，小伙子几个星期之内不许拿弓(因为弓是典型的男性工具)。

举行婚礼之后的几天之内，新婚夫妇的名字要讳避。结婚使社会人格发生了重大的变化，而这种变化是通过婚礼表现出来，但所有这些变化都是慢慢进行，新婚夫妇至少也得过几天才能适应新的地位。因此，在这几天里，人们不提新婚夫妇的名字。孩子出生前后的一段时间里，孩子父母的名字也要暂时不用，尤其如果是第一胎的话，这一习俗的解释与前面的相同。

北安达曼岛的海滨居民举行吃龟仪式时，会给新成年的小伙子起个新名字。女孩举行吃龟仪式时、小伙子在吃猪仪式上可能会再起一个新名，但对于这些情况我因忽略而没有对土著进行充分的询问。吃龟仪式上安的名字其实从来不用，除了参加仪式的人之外，可能谁也不知道，因此与女孩花名的作用差不多。起名字纯粹是社会人格因仪式的举行而发生变化的标志，小伙子在人格的分量增加，因此得到附加的名字。有一个显著的特点是，吃龟仪式上所起的名字都是与大海和海里的事物有关的，尤其是海龟。比如Čokbi-čiro(海龟肝)，Čokbi-tei(海龟血)等。

我们已了解到,服丧者在服丧期间退出了社会的正常生活,人们不再使用其名字,表明在此期间他的社会人格处于部分受到遏抑的状态之中。服丧完毕之后,服丧者恢复了原来的社会人格,同时也恢复使用原来的名字。

既然死亡能使社会人格发生最重大的改变,新近去世者的名字就要严格讳避了。但死亡并不能彻底、永远地摧毁社会人格,而是使之发生重大的改变。这种改变从人去世的一刻开始,通过服丧习俗的手段,到服丧期末完成改变。服丧结束之后,死者的美德通过在世者的记忆来对在世者产生影响,其遗骸成了社区的珍贵财产,从而使死者获得了新的社会价值、新的人格。在改变期间,死者的人格不复以生前的形式存在,又还没有以他只活在朋友的记忆中的新形式存在,因此人们不用其名字。而服丧期结束后,他的名字又可以再用了。

那么,总的来讲,可以说,在影响到社会的个人状态发生重要改变的任何时期,此人的名字就停止使用,等到这一改变时期结束之后才恢复使用。之所以如此,是在改变期间,社会人格受到抑制或已隐藏起来,从而与社会人格有着紧密联系的个人名字也必须禁止使用。

因此,葬礼和服丧习俗不能简单看作是恐惧和悲伤的自然感情的结果,而应看作是在责任感之下进行的、严格受到传统控制的仪式活动。这些仪式是社会影响其成员、迫使他们感受与特定场合相适当的情感的手段。由于死者因其死亡已成为干扰社会的原因,因此与他的一切联系都必须避免。但死者以前对社会有过某种价值,而且,任何东西,要是其丧失不会让人感到痛苦的话,人们就不会珍视它,因此,假如社区失去一名成员而不哀悼的话,那么社会赖以存在的个人社会价值情感就会很快失去力量,从而使社会的凝聚力变弱。

现在,我们可以理解安达曼人关于精灵的信仰了。我认为这些信仰是基于一个事实:某个人去世之时,其社会人格(如上文所定义)不是消失,而是发生了突变。个人社会人格在其死后的延续是安达曼人直接感受到的事实,无论如何也不是一种推断。死者并非已经不复存在,至少其尸体还在。但最重要的是,他仍然是在世者的社会情感的对象,因此死者继续影响着社会。人们并不是觉得本群体失去一名成员是件消极的事,而是觉得这是使社会受到了巨大干扰的实际原因。

土著惧怕精灵,或者认为它们很危险。产生这种恐惧的原因是,精灵(即新近去世者的社会人格)显然是造成社区虚弱和受到干扰的原因,通过在世者对

死者的依恋来影响着他们,从而产生一种焦虑不安、社会活动减少的状态。安达曼人或任何其他人类的自然本能,我认为并不是要避开自己所爱的人的死尸,而是要尽可能长时间地与之保持亲近,是社会在一组不同的本能的驱使下发生影响,迫使亲属与自己所爱的人的遗体分开。幼儿的死对社区的总体活动影响极小,人们心中存在的那种与死者断绝联系的动机要么是不存在,要么是微弱得被个人的喜爱之情所支配,因此幼儿是埋在父母的棚屋中,以便他们可以将之继续保持在自己左右。这对所提出的假说是个很好的检验,并强有力地证明了一个观点——对死人(其尸体及精灵)的恐惧是一种集体情感,死者因其死亡而成为集体的意识焦虑不安的对象,从而导致了恐惧情感的产生。

要是问安达曼人他们害怕死人精灵的什么东西,他们就会回答说,他们害怕得病或死亡,而且,假如不好好遵守葬礼和服丧习俗的话,死者的亲属就会生病,可能还会死掉。

关于精灵的观念的基础是,由于亲密的社会关系使得死者与其亲属结合在一起,因此死者亲属受到发生在死者身上的每一件事的影响,并分享其好运、分担其厄运。因此,当死者因生病并最终死去而脱离社区时,亲属仿佛是被他拉着走一般。由于这一原因,亲属在服丧期间处于生死之间,与死者仍然连在一起。因此,与死人世界的接触被认为对活人是危险的,因为他们认为自己可能会被完全拉进到死人的世界里去。死亡是人离开活人世界、进入精灵世界的过程,既然没有人愿意死,人们就以为他是受到来自精灵世界的强制力的作用才死掉的。由于疾病常常导致死亡,是通向精灵世界之路的第一站,因此安达曼人认为疾病是一种与精灵世界具有局部接触的状态。这就是疾病和死亡来自精灵这种说法的含义所在。

安达曼人对精灵的看法,显示在阿卡拜尔部落的一个关于死亡由来的传说上。[①] Yaramurud 在自己造成的事故中死掉,变成了精灵,但他是在母亲的强迫下才变成精灵的。因为他母亲坚持说,他死了就必须离开活人的世界,变成精灵。他的精灵后来回来看兄弟,由此导致了兄弟的死亡。这个故事意思是说,并非因为 Yaramurud 对其兄弟怀有恶意而将之杀死,相反,是对亲人的留恋使他回来探望兄弟,而与精灵的接触导致了活人的死亡。从那时起,死亡就继续以

---

① 见160页。

同样的方式发生了。因此,安达曼人似乎认为精灵并非出于恶意而使人丧命,而是出于亲近的愿望而使人丧命,并且,像传说清楚说明的那样,葬礼习俗的意图是要将不愿离开的精灵与活人断绝联系。这也说明了为何服丧期间死者的亲属被认为是处于容易得病的危险之中、为何比其他人更恐惧,因为,既然他们是死者生前最依恋的人,那么他死了之后,亲属就最容易与之接触受到危害了。第一个受精灵影响而死掉的人,就是 Yaramurud 的兄弟。

因此,在世者对死者精灵的感情是矛盾的,既爱又怕。要想理解安达曼人的所有信仰和习俗,我们必须认识到这一点。我们可以将活人社会与死人社会之间的关系拿来和偶尔有友好联系的两个敌对社区之间的关系作比较。安达曼人认为,死人进入精灵世界要举行的仪式与媾和仪式相似,这种观点表明了安达曼人自身对活人社会与死人社会之间的关系的看法。死者在去世之前,一直在与精灵敌对的状态中生活,在能够进入精灵的社会、与它们共同生活之前,他不得不和精灵媾和,就像人打仗过后与敌人媾和一样。

社会与精灵世界之间的敌对观念在别的原始社会也可以看到,而且这种观念似乎在各个社会都具有一定的社会功能。社区因死亡或其他原因而失去一名成员,这对社会的团结是个直接的打击,各种原始民族的社会会做出反应,其共同特征就是愤怒。这种集体的愤怒如果可以自由表达出来,就能起到心理补偿的作用(compensating mechanism),使受到伤害的情感得到满足和恢复。[①] 但只有愤怒有了发泄对象,才能产生这样的作用。如果是凶杀事件,社会的愤怒会指向杀人者及其所属的社会群体。如果是因病而死,则必须找到另外的愤怒对象,在原始社会中,要做到这一点主要有两种方法。方法之一:例如,在澳大利亚的部落中,相邻的地方群体之间存在着强烈而持久的敌意,结果,若有人病死,其亲属的愤怒就会指向敌对的群体,认为是由于那个群体中的某个人施了巫术而导致死者丧命。安达曼人则为第二种方法提供了例子,在他们当中可以看出,不同地方群体之间(涉及南安达曼岛的爪拉瓦部落时除外)的敌意从来都不是很强烈,人们对邪术的信仰并没有高度发展起来,因此有人去世时社会产生的愤怒是指向精灵,有的人会对精灵大骂特骂以泄心头之恨,同时身体还做

① 个人愤怒的心理功能是为了将受伤的自尊情感恢复到正常状态。集体愤怒的功能也与此相似,是为了恢复社会团结赖以存在的集体情感。

出狂怒、极根之下的种种动作。

尽管安达曼人对精灵又怕又恨，并且认为活人与精灵的一切接触都有危险，但是他们并不认为精灵具有邪恶的本质，因为倘若如此，就与他们自己对已逝朋友的依恋情感相抵触了。

我收集到一些暗示性的信息，表明安达曼人甚至相信有时候精灵能够、并且愿意帮助他们。比如，在捕龟的时候，有人会呼唤自己家乡的大海精灵，叫它们把许多许多的海龟送过来（看起来土著认为精灵可以控制海龟）。在这方面有个非常重要的事实，即土著对自己家乡的精灵与其他地方的精灵有着不同的看法，认为异乡的精灵比本土的危险得多，因为土著认为异乡的精灵不是亲戚朋友的亡魂，运气再好碰上的也是陌路鬼，糟糕的话还会碰上敌人的精灵。

还有别的证据可以表明，安达曼人并不认为精灵所拥有的力量在本质上是邪恶的。精灵凭这种力量可以使人生病，死人的骨头似乎也具有这种力量，而安达曼人的确是把死人的骨头叫作"精灵骨"（lau-tọi、ċauga-ta）。如今，土著利用人骨的这种力量用来防治疾病的做法更为普遍（尽管他们有时认为这种力量可以致病）。

精灵的力量在本质上不是邪恶的，而是既可以用来做好事、也可以用来做坏事，最能够证明这一点的证据就是土著关于巫医或梦师（oko-jumu）的信仰。土著认为有三种方式可以使人成为巫医。第一种是（像土著说的那样）死而复生，由于人死了就变成精灵，因而就获得了精灵的特殊力量和本领，要是复活的话他就保留了这些力量和才能。第二种方式是，如果谁孤身一人在丛林里迷了路遇到精灵，此时若能做到面无惧色（因为精灵会杀死胆小鬼），精灵就会把他挽留一段时间，然后让他走人。有了这种经历的人回来之后，就被人们作为巫医看待，认为他已具有巫医所应具备的一切能力。我曾听说过一个以这种方式成为巫医的人，如今在世者尚有人记得他，据说当他和精灵呆了三天之后从森林里回来时，身上佩戴着 kọro 丝。我们从上文已经看到，这种纤维是精灵在举行仪式让死人加入精灵世界时使用的东西，那么，回来的勇士身上有这种东西，可能就被其伙伴理解为这是精灵已让他加入的证据。第三种方式，也是人成为巫医的最后一种方式，是在梦中与精灵进行交流，这一点在下文还有必要回过头来讨论。至此已足以说明，无论是以哪一种方式成为巫医，土著都认为巫医的能力是由于他与精灵接触才获得的。

我们有充分的理由得出这样的结论：巫医所拥有的特殊能力其实与精灵所拥有的完全一样，他通过与精灵的接触，获得了这种能力，从而得以出人头地。土著相信，巫医既可以让人生病，也可以给人治病，既能够引起暴风雨，也能够驱散暴风雨。换言之，他具有的能力既可用来做好事又可用来做坏事，我们不能否认，精灵具有的能力也是如此。还有，土著常常说，通过在梦中与精灵交流、向精灵求助，巫医可以做出种种事情，不管是对同伴有害还是有益。这样看来就可以证明我在本文提出的一个观点，即虽然与精灵的力量接触总有危险，但是在特定的情况下精灵的力量却对社会有益，因此其在本质上并不邪恶。

安达曼人认为巫医在睡眠中与精灵交流，这证明了他们认为在睡眠状态中与精灵世界接触要比在清醒状态中容易，但这并不是他们具有这一信仰的唯一证据。他们还认为，在睡眠中比清醒时更容易得病。在行成年礼的过程中，要求新成年者吃过猪肉或龟肉之后不得睡觉，似乎就是因为人们认为睡眠通常都有危险，此时应该避免睡着，因此举行成年礼需要事事小心。

对这一信仰的解释在于，睡眠状态下社会活动减少，个人在睡眠中脱离了活跃的社会生活，因而也脱离了社会的保护。吃了龟肉之后，新成年者迫切需要社会的保护，倘若允许他睡觉的话，就得不到保护了。有人去世，尸体还停在营地里时，人们要彻夜不眠，但由于没有别的公共活动可参加，因此他们就唱歌，以此来保护自己免受在场的、导致死者去世的精灵的伤害。

这一解释意味着，对个人而言，社会活动减少了的一切状态都是危险的。这种状态之一是生病，病人此时无法从事其正常的活动。其他例子还有：孕妇在孩子出生前后，甚至在某种程度上孩子的父亲也算在内，妇女在月经期间，等等。许多习俗表明，安达曼人认为这些都是危险状态，需要采取仪式或仪式预防措施。还有一个能够证明我们观点的更好的例子，那就是举行成年礼期间年轻人所处的状态。如我们所见，新成年者仿佛是与社会隔绝，大量证据可以表明安达曼人认为这是种危险的状态。另一个例子是杀人者与社会隔离期间所处的状态。最后，我们已看到服丧者与正常社会生活隔绝，现在可以指出，土著对服丧期间要遵守的种种限制作出的解释是，假如服丧者不那么做的话就会生病。换句话说，服丧期间是种危险的状态，而有关仪式是用来避免（来自精灵世界的）危险的手段。这种解释与前面给出的解释并不矛盾，相反，我们现在可以看到，认为服丧者处于一种局部脱离社会生活的处境的观念，必然包含有认为

他处于危险状态的信仰。

我们可以推断:个人不完全参与活跃社会生活的任何状态都被认为对他是危险的,睡眠被认为危险,这至少是原因之一。我们已说过,所有的危险状态都往往被认为是与精灵接触造成的,因此睡眠就被认为是比清醒时更易于与精灵接触的状态。由于睡着时会做梦,因此就产生了这样的情况:梦境与现实生活差别很大,因而被安达曼人拿来作为表现想像中的精灵世界的样子的手段。

安达曼人似乎认为梦境是影子或映像的世界,因为他用同一个词(Aka-Jeru语中的词干-jumu)来表示影子、镜中的映像和梦。那么,当某个人在睡眠中进入这种幻影世界的时候,像我们已看到的那样,他被认为是与精灵世界有了局部的接触。因此安达曼人相信,自己在梦中可以与精灵交流,做梦可能会使人生病,巫医在梦中可以使人生病或给人治病。在这个幻影世界里,做梦者自己仿佛变成了一个幻影,不过是自己的映像;在梦中生活、活动的不是其本人,而是其 ot-jumulo,其魂魄(double),其影子(shadow-self),或者,像我们说的,是其灵魂(soul)。从这种信仰到精灵世界是与影子和梦中图案相似的世界的说法,到人死后是其变成精灵的结论,只不过是一步之遥。

总结一下本文的论证,可以说,土著对精灵世界的信仰是建立在一个事实之上——已去世者对社会的影响仍在继续。由于这种影响是对社会的干扰,使社会情感受到伤害,因此死者被人们回避,精灵为人们所恐惧。但是,由于亲属朋友对去世不久的人仍然有依恋之情,由此而使得人们最终对精灵是种矛盾的态度。仅仅经过一个阶段之后,精灵就被看作是造成疾病和死亡的祸根,从而被认为是有害于活人。然而,就像关于巫医的信仰所表明的那样,一些不寻常的人能够与精灵建立友谊。最后,梦境为简单而具体地描述精灵世界提供了手段。这最后的一点(即把精灵和梦联系在一起的说法),我认为是对死亡和服丧习俗中表现出来的初级信仰或基本信仰的二次阐述,起到了使这种基本信仰显得更加合理、具体的作用。其他一些信仰也体现了土著把精灵世界具体化的需要;从这些信仰中可以看出人的一种倾向,即当人试图把自己的意欲和感情冲动合理化之时,会产生各种各样的想法,而这些想法往往是自相矛盾的。另一方面,精灵仿佛是活人的影子和映像,但由于受人惧怕和憎恶,它们常常被说成

是令人厌恶、没有人性,腿长身短,长着长长的胡子和一张丑陋的脸。[1] 人们肯定认为精灵是住在某个地方,但到底住在哪儿却是众说纷纭:甲会说精灵住在天上,乙会说它们住在地下,丙会指着某个特定的小岛说那才是精灵的家;与此同时,还有别的说法显然是表明土著含糊不清地认为精灵无处不在,森林里、大海里都有。

当安达曼人说,他所担心的食物危险是来自精灵时,我们现在可以明白他的意思了。社区中会发生的最不幸的事情就是成员生病、死亡,而土著相信这就是精灵干的。土著对食物社会价值的认识是以认为食物危险的形式表现出来的,从而不可避免地将食物的危险理解为疾病和死亡,因此就在头脑中把这种危险与精灵联系在一起。

但还有一个比这更重要的原因。我已试图证明,食物被认为具有一种特别的力量,必须采取仪式预防措施才能接近,是因为食物对社会生活的好与坏的影响实在太重要了。假如这个命题成立,就可以将之展开,我们就可以在每一种能对社会幸福产生重大影响的物品身上找到这种特别的力量。我们可以猜想,安达曼人不仅认为能用作食物的较重要的东西具有这种力量,而且认为天气、死人(即精灵)也具有这种力量。那么,假如上述论点正确的话,这正是我们的确发现的事实;当我们问安达曼人吃危险食物时害怕什么,他会回答说害怕生病或者害怕死人的精灵,我们现在明白他为什么会这么回答了。

安达曼人本身很不善于用语言来表达他们的信仰,甚至对这些信仰可能只有模糊的认识,我们要始终记住这一点。而我们则可以用精确的语言来阐明他们的信仰,即他们种种仪式的基础:(1)所有物品或存在物都具有一种能够以某种方式影响社会生活的力量;(2)这些东西正是通过这种力量才能为社会提供帮助或对社会造成危害;(3)不管具有这种力量的物品或存在物是什么,这种力量在本质上都绝不纯粹是好的或纯粹是坏的,而是既能够产生好的结果又能够产生坏的结果;(4)与这种力量的任何接触都是危险的,但这种危险可以采取仪式预防措施来避免;(5)某样东西所具力量的大小与其对社会生活的影响成正比;(6)一种东西具有的力量可以用来抵消因与另一种东西的力量接触而导致

---

[1] 有一次我画了几个奇形怪状的图形来给几个安达曼人的小孩玩,他们马上就说这些图形是“精灵”。

的危险。

对用作食物的动植物以及用作材料的物品所具的力量,我们已进行了研究。正是这种力量使得吃起海龟、加工起天南星纤维来是危险的,也正是这种力量使得动物骨头或者海芙蓉树叶可以用来作保护。现在我们已经看到,死人、死尸、人骨以及死人前往的精灵世界都同样具有这种力量。与死人世界的一切接触都极为危险,但我们却又看到人骨可以用来作为一种保护,甚至精灵也可以召来治病或消除暴风雨。我们还已经看到,oko-jumu(巫医)也具有这种力量,而且还有一个重大发现:巫医是通过与精灵的接触来获得这种力量的。这揭示了另一个重要的原理:(7)要是某人与某种东西所具的力量接触并成功避免了这种接触导致的危险,他本人就被赋予与接触到的相同的力量。巫医虽然具有一种非常特殊的社会价值,但每一个男人或女人亦都具有一些社会价值,具有能够对社会造成好或坏的影响的一些力量。既然如此,那么我们现在就可以看出,成年礼是一种手段,通过这种手段,个人与每一种重要食物所具的特殊力量都进行了接触,从而被赋予了力量(或者,像土著说的那样,变得强壮)。常人的成年礼与巫医之所以能成为巫医所经历的仪式是类似的,不同之处仅在于常人是与食物的力量接触,巫医是和与仪式有关的精灵的力量接触。

本章已提出一个观点,即社会或社会生活本身是个人抵御危险的主要保护来源。假如的确如此,社会本身就具有我们所说的这种力量,而我们也必须看到个人与社会所具的这种力量的接触是危险的。那么,个人与社会的这种力量接触的场合就是舞蹈,我有证据表明,土著认为跳舞的危险性与吃食物完全一样。稍后将对此予以证实。

对于安达曼人来说,社会生活似乎是社会本身、每个个人、动植物、自然现象以及精灵世界所具有的力量复杂地进行相互作用的一个过程,而社会及其成员的安定幸福依赖于这些力量。在对立法则的作用下,社会(活人世界)与精灵(死人世界)是对立的。社会本身是个人的主要保护来源,精灵则是危险的主要来源。在成年礼中,是社会保护新成年者抵御食物的危险,而那些危险通常是,若非始终都是的话,涉及精灵的,尽管乍看之下它们似乎并无干系。

本章前面讨论过 ot-kimil 这个词的用法,现在,终于有望搞清楚它的用法了。当这个词用来指一个刚刚吃过食物的人时,它指的是因接触了食物所具的力量而形成的危险状态。任何时候吃了比较重要的食物都会导致这种状态,但

在成年礼中第一次吃龟肉或猪肉之类的食物时，所导致的这种状态显然是危险到了极点。因此新成年者的kimil程度达到最强，于是土著就用这个词来称呼、指代新成年者，我们也许可以称之为"kimil者"(the kimil person)。

用来指疾病时，这个词表示由于接触那种致病的力量(精灵的或食物的)而导致的危险状态。用来指暴风雨时，它指的又是社会的危险状态。暴风雨有时候被说成是精灵造成的。[①] 这也解释了为何用这个词来表示一年中某个特定的季节。Kimil季节绝不是炎热的，而是凉爽的；不过，它是西南季风转向东北季风的过渡时期，这个季节最容易发生猛烈的龙卷风。因此，这个季节对社会是个危险的季节，危险来自产生暴风雨的力量。

最后，参加了舞蹈的人被说成是ot-kimil，似乎被认为是处于一种危险状态，与食物导致的危险状态类似。或许有人认为此时这个词仅仅是用到其字面意思"热"，但我认为并非如此。舞蹈是个人最亲近地接触到社会力量的场合，因此我认为这种接触被认为是危险的，从而使得个人是ot-kimil的。

这样，我们就可以看出，社会幸福依赖于那种力量各种表现形式之间的互动，在ot-kimil这个词的各种用法中，它都是用来表示由于接触了那种力量而导致的危险状态。

那么，为何安达曼人要用一个本来含义是"热"的词来表示这种状态呢？答案是，他们认为，物品的社会价值在于其本身的某种特性，这种特性是一种能量的表现，这种能量就是他们最熟悉的一种——热能。要找出这当中的心理基础并不难。进食能产生热量(必须记住，安达曼人是生活在炎热的气候里，并且吃很多脂肪)，因此食物所具的力量不可避免地被认为是某种热量或者产生热量的能量。在舞蹈中，像我们所看到的那样，安达曼人感受到自己个人力量和能量的增加，这与他因跳舞而造成的身体发热的感觉也有关系。所有其他形式的身体活动(打猎及各种工作)都会使人感到热，而因为个人的社会价值是在他的活动中体现出来的，所以这种价值本身被认为是一种能够产生热量的能量。此外，安达曼人似乎将热的概念与一切思想活动和兴奋联想在一起。而ardour(热忱)、zeal(热情)等词汇以及the heat of anger, or enthusiasm(怒火，或激情之火)等短语，表明我们自己也是如此；所有此类联想或隐喻(感观隐喻)都有着某种心

---

① 安达曼人关于暴风雨和天气的信仰将在下一章进行全面讨论。

理基础，这种看法是很有根据的。还有最后一点，火被安达曼人看作是社会最重要的财产（这一点我们在下一章将会看得更清楚），对社会具有很强的影响力量，因而处于一个恰如其分的地位，成为所有能量、活动或力量的原型。安达曼人认为世界是各种力量不停斗争的竞技场，这些力量存在于社会本身，存在于每一个个人身上，存在于用作食物和材料的物质之中，存在于火、暴风雨、阳光、精灵和死人骨头等之中；正如我试图证明的那样，安达曼人的这个观念体系不是任何推理的结果，而是直接的社会体验的结果。因为，个人在自己身体的发热状态中、在自己头脑的兴奋状态中的确体验到了这些力量的作用，于是他就使用同一个词来表示一切热的状态以及表现出热能的一切状态，将自己有些模糊的种种概念尽可能地围绕着这个词来使之条理化。

倘若这种象征仍显得不可思议，对它进行的解释也不令人满意的话，那么还可以用一些引述来证明，在与安达曼人差异很大的其他原始社会中，也能找到热及热量等词的相似用法。斯诺克·赫格荣耶（C. Snouck Hurgronje）在其发表在 *Achehnese*（卷一，第 305 页）上的著作中，对马来群岛上的土著如此写道："在东部群岛的本地语言中，所有快乐、休息和幸福都含有'coolness'（凉）的概念，而'hot'（热的）、'heat'（热量）两词则代表了所有的邪恶势力。比如，若某个人刚刚受到了某种'热的'势力的打击，或者设法避免了这个打击，他们的传统法典规定有'冷却'（cooling）方法，目的是为了加强他从打击中恢复过来之后的安康状态或者避免了损失之后的安康状态。同样的方法还用来引开他们认为必须消除的邪恶之物和有害影响。比方说，房子的完工、各种家庭喜庆活动都被他们作为进行'冷却'的时机；同样，新造好一艘船或者在船上有人拿过 kanduri 之后也是如此；而种植 padi 之前，则必须将土地净化，消除'热的'、或者说危险的影响。"在这个例子中，我们看到"hot"（热的）这个词仅用来指邪恶势力。而在安达曼群岛，好势力与坏势力之间并没有划分出界线。尽管两种情况有差异，但在安达曼群岛和马来群岛"hot"一词的象征性用法都源于同样的心理过程。

在科德灵顿（Codrington）的著作 *The Melanesians*（《美拉尼西亚人》）第 191 页，我们找到了同一种思维方式的例子。"土著认为那种不可见的力量能产生种种超自然的作用，这种力量存在于精灵——要么是活人的魂魄、要么是死人的鬼魂——之中。魂魄或鬼魂的名字，以及各种属于土著的东西，如石头、蛇等，可以说是所有种类的物品吧，都具有这种力量。这种力量就是人们平常所知道的

‘玛那’(mana)。通过这种力量,人就能够控制或指挥自然界的力量,呼风唤雨,致病治病,眼观千里,洞察时空,求运祈福,招灾嫁祸。新赫布里底群岛(the New Hebrides)、班克斯群岛(the Banks' Islands)、新西兰的佛罗里达附近的所罗门群岛以及太平洋群岛(the Pacific Islands)的许多岛屿上都使用‘玛那’这个词。圣克鲁斯(Santa Cruz)用的是malete(玛利特)这个词,但意思是一样的。在马兰他(Malanta)境内的沙阿(Saa)地区,所有具有这种超自然力量的人或物都被说成是‘萨卡’(saka),即‘热的’。猛鬼是‘萨卡’的;懂得具有超自然力量的东西的有关知识的人是‘萨卡’的;懂得‘萨卡’咒语的人对水(saru'e)念咒,水就会变成‘热的’(ha'asaka)。该岛在其东南端被一条狭窄水道分成两半,住在该岛较小的部分(称为马拉马斯基,Mala Masiki)上的人认为住在该岛较大部分(称为马拉派那,Mala Paina)上的人是非常‘萨卡’的。假如这些‘萨卡’人来到Saa地区,用手指(suisui)指当地人,就会有人死于非命或有发生灾难的危险;要是把口水吐在谁身上,谁就会立刻丧命。”此处所说的情况与前面的还是有重大差异,在美拉尼西亚与安达曼这两种不同文化之间存在这样的差异也是理所当然的,但它们在心理过程上显然基本相似。

分析一下另一个例子,或许可以将影响社会生活的力量的象征意义描述得更清楚一些。土著说,他们吃过东西之后用黏土涂身是因为他们的身体会散发出一种气味,不涂黏土的话这种气味就会把精灵吸引过来。某件物品因其具有所谓的巫术功效,有时土著会认为它所含的力量与其气味有关系。许多用来作为治病药方的植物,如三宝木(学名为Trigonostemon),有着强烈而特有的气味,因此土著以为这些植物是通过气味来起到治疗作用的。类似的,土著认为天南星藤具有强劲的性能,可以使人得风湿,可以赶跑鲨鱼和精灵,会把龟肉变坏,能够制止暴风雨,所有这些土著都说成是其“气味”在起作用。气味对嗅觉的刺激力可能与这些信仰的形成有很大关系,但如果对其形成的心理生理基础进行讨论的话,我们就离题太远了,尽管那样会很有意思。

在安达曼群岛的森林里,随着普通树木和藤蔓植物一种接着一种开花,一年当中大部分时间里,都能辨出截然不同的气味在交替出现。例如,当北安达曼岛的土著叫作jeru的苹婆树开花时,人几乎无法避开其花香,除非是有风从海上刮过来的时候,到海边才会闻不到。而且这些各种各样的花使得用它们酿成的蜂蜜也带着花香,在不同时期里就有不同香味的蜂蜜。因此,安达曼人采用

了一种原始的方法来区分一年的不同时期，用那些散发香气、在不同时期盛开的花来作为各个时期的标志。他们的日历就是一个花香的日历。[1]

土著似乎认为，每种花的开花期都有其独特的力量，花香就是这种力量的明显标志，而且是因为有了这些不同力量的交替才有了各种水果的交替；在他们看来，大自然的整个生育活力不是一种力量作用的结果，而是多种力量定期交替作用的结果。土著认为姑娘到了青春期就有如已经开花一般，等她成熟了就会生下孩子，就像森林里的植物一样，也受到那些能使各种植物接替开花结果的力量的影响。因此，当姑娘到了开花的时候，人们就会用当时盛开、花香浓郁的特定的植物名称给她起一个名，这个名字一直用到她产出果实为止。而这种植物作为森林生命中交替起作用的力量之一，正是促使她童年结束的那种特殊力量。

在肌肉运动的作用下，人体会释放出一种特有的气味，这种气味在类别上同属一种，但在每个人之间都略有差别。由于体臭是身体活动的直接结果，因此安达曼人就认为它是与个人的力量或活力紧密相关的。此外，吃了某些食物，如儒艮、海龟、猪肉，安达曼人的身体就会散发出一种明显易辨的气味，与平常出汗的气味不同。他们似乎对不同的食物能区分出不同的气味，但我本人却无法察觉它们之间的区别。安达曼人把吃了食物之后身体散发出来的气味看作是与食物一同吸收进去的能量的表现，正是这种能量使得食物既是生命必需之物，又是危险的来源。吃了食物之后，除非用黏土涂抹身体，否则食物的气味就会把精灵吸引过来，这个信仰的含义或许正在于此。

现在我们终于可以回到吃了东西之后用 odu 黏土涂身这个仪式上来了。我已提出，服丧时用这种黏土涂身是一种手段，服丧者以此标明自己与精灵世界正处于一种特殊的关系，因为土著认为精灵是浅色的。服丧者通过与死者的联系接触到了精灵世界，为了标明自己的状况，他就用黏土涂身，使自己显得像精灵，以此确认自己与精灵的团结一致。而黏土则能保护他免受因与精灵世界接触而导致的危险。根据本章开头规定的方法原则，对土著吃了食物之后用 odu 黏土涂身的习俗，我们也必须找出与此相似的解释。

我们已看到，是同一种力量致使接触精灵和食用动物具有危险性。但与此

---

① 见前文第 87 页。

同时又有一种观念认为,每一种东西的确都有其独特的力量。吃龟仪式能赋予小伙子借以避免来自海龟的危险的力量,但却不能赋予他借以避免来自猪肉的危险的力量。海芙蓉树叶用来对付来自海龟的危险可以奏效,但对付来自野猪的危险则必须采用桂树叶。在描述土著吃了食物之后在身上画的图案时讲到,他们倾向于把特定类型的图案与特定类型的食物联系在一起。比如,土著吃了海龟之后常用的一种图案会使人想起龟壳上的甲片,与此类似,吃了猪肉之后采用的一种图案则使人想起野猪背上纵向的斑纹。这似乎说明,一个人吃了海龟之后涂画身体,从而将自己与吃下去的动物联系起来,对于其他食物也是如此,就像是在服丧时用黏土涂身,将自己与精灵世界联系起来一样。换句话说,用 odu 黏土涂身所起的作用是表明个人与某种力量之源之间存在着一种关系;而这种关系最好形容为一种个人与某种物种之间的团结关系,不管那具有特殊力量的物种是动物还是超自然存在物。服丧者接触了死亡世界的危险力量,通过表白自己与死亡世界的团结,他避免了自己所在处境下可能会发生的危险。因为,对某种东西的恐惧感与对那种东西的团结感是彼此不相容的。类似的,吃了龟肉的人会接触海龟这种物种所具有的力量,一种可能会导致危险的力量,但若采取了恰当的预防措施来控制和利用这种力量,它就成为幸福之源、力量之源。将黏土涂在身上,画成一种能够使他想起海龟的图案,吃龟者以此表达了自己与海龟物种的团结,从而消除了自己所在处境下的危险。

再分析一下成年礼中的舞蹈,这种解释就更可能成立了。在吃龟仪式的舞蹈中,舞者的动作使人想起海龟游泳的动作。如果这种相似性不是空想出来的,我们就可以认为这是确认舞者与海龟物种之间团结关系的另一种手段。那么我们就应当断定,与吃龟仪式上的舞蹈类似,吃猪仪式上的舞蹈是模仿野猪的动作,尽管这种模仿也许并非那么明显。

成年礼中采用的是同一种黏土,举行吃龟仪式和吃猪仪式时,仪式主持人将这种黏土从头到脚溅到新成年者身上。对于这种奇特的使用方法,我也讲不出什么解释。仪式完成后,新成年者被涂上黏土,采用的是一种叫作 kimil-t'ẹra-puli 的图案,这种图案是以黏土为背景,然后用手指在上面画出分开的螺旋形图案,在图片十一上可以看到。尽管我不得不对这种图案作出解释,但我可没有任何的把握,不妨说,这样的解释仅仅是比猜测强一点罢了。我的解释如下:螺旋或圆圈是营地的象征,从而象征着全体社会和社会生活;这种象征的

根据是,村庄或公共棚屋是圆形或椭圆形的,舞蹈的队形也是圆形的(这一点在小安达曼岛要比在大安达曼岛明显)。如果这真的是图案的象征意义,那么,成年礼中采用的这种图案就可以解释为:在仪式中,存在于社会中的力量保护小伙子免受危险,社会对全体成员都提供了庇护,因而采用象征着社会的图案是最为恰当的。

因此,用 odu 黏土涂身这种仪式能使人们注意到,涂黏土者正与影响着社会生活的各种事物所共有的那种力量的某种来源有着亲密的接触,从而,该仪式起到这样的作用——让人们心中与那种特殊力量相关的情感保持活跃。吃了食物之后用黏土涂身使个人想起自己对社会的依赖和义务,而且,由于所有的人都参加了这一仪式,它起到了维护社区团结的作用。

现在我们可以回到普通个人饰物含义何在这个问题上来了。在心理学中有句老生常谈:人的自我意识(the sense of self)的形成与他对自己身体的感知紧密相关。通常认为,人的道德、社会情感是随着自我意识、自我感觉的形成而形成的。这两个重要的原理将有助于我们领会本文正要讨论的假说:在安达曼群岛,习俗对个人饰物的控制,是社会对个人的自我感觉起作用以及更改和控制个人自我感觉的手段。

安达曼人妆饰身体的方法有三种:(1)割痕,(2)体绘,(3)佩戴饰物。

对于割痕的习俗,土著给出了两个理由,一是划痕可以改善个人外貌,一是割痕可以使男孩女孩长得强壮。两种说法都意味着割痕能够使价值增加,或者标志着价值的增加。因此,这种仪式看来就可以这样解释:它标志着童年到成年的过渡,是社会将成人拥有而儿童没有的力量或社会价值授予有关个人的手段。仪式使个人感觉到自己的价值——其力量以及他引以为豪的品质——并非天生就是他的,而是从自己所进入的成人社会得到的。他身上的疤痕是进入成人社会的明显标志。对标志着自己已是成人的疤痕,个人会有自豪感或虚荣感,就这样,社会利用个人虚荣心这种非常强烈的情感使社会情感得到了加强。

现在来谈谈体绘。我们已看到,用白黏土画成的图案能使被画的个人以及看到他的人感觉到他的社会价值,而且还看到,这一解释说明了为什么在某些场合下土著会采用这种体绘。为了使我的论证更完整,下面有必要研究一下禁止使用白黏土的场合。

被禁止使用白黏土的人有:(1)处于 aka-op 状态的小伙子或姑娘,即成年礼

期间正在禁食某些食物的人;(2)服丧者;(3)处于隔离期间的杀人者;(4)病人。所有这些人都不能完全参与积极的社会生活,因此他们每个人的社会价值都变小了。处于这种情况之下的人倘若妆饰自己,以表达此时自己并不拥有的社会价值,显然就大错特错了。

这样,我们提出的假说对使用或禁用这种体绘的所有场合,都给出了令人满意的解释。剩下要做的就是分析体绘本身的性质,还有在什么范围内它算是一种恰当的表达手段。为了进行这项工作,我们必须简要讨论一下安达曼人象征性思维的过程。在安达曼人的思想中,(个人、社会的)幸福安宁与好天气联系在一起,这种联系既有直接联系(通过生理活动),又有间接联系(通过好天气对社会生活的影响)。因此,Tomo 作为好天气的化身(下一章将可以看到),是一个与仁慈和幸福联系在一起的神(being)。安达曼人将明亮和白色(他们只用同一个词表示)以及任何鲜明或明亮的颜色与好天气联系在一起,从而与个人及社会的幸福联系在一起。将光明和黑暗分别与愉悦和烦躁联系在一起是有其心理生理基础的,因为似乎人类普遍生性如此。安达曼人叫作 tol-odu 的黏土是他们所知的最白的物品,因此它就适于作为幸福状态的象征。在安达曼人的思想中,好天气与蜂蜜是联系在一起的,因为在好天气的季节里蜂蜜很多,由于类似的原因,好天气还与蛇联系在一起。甜味普遍与愉快联系在一起,这种联系同样也是通过心理—生理关系产生。安达曼人相信在蜂蜜与一种叫作“瓦拉约博”(wara-jobo)或“阿图比”(or-čubi)的大蛇[①] 之间有着某种特殊的关系,于是这种蛇就代表着好天气和甜味,因而通常代表着幸福。如今,在整个大安达曼岛,用白黏土画在身上的图案都是以这种蛇命名的,组成图案的“之”字线可认为是代表着蛇本身。因此,当一个人用白黏土在自己身上画出一种他认为代表着“瓦拉约博”蛇的图案时,这种图案显然是要表达幸福的状态。通过多种关系,蛇、白色与幸福紧密联系在了一起。但这还不是其全部的含义。由于这种图案的节奏性,由于其线条和空间组成的形状,安达曼人能从中得到一种美的快感,对此我们无须怀疑。再者,我们对制作精美的东西会获得快感,而这种图案是可以给人以这种快感的,这说明了土著在画那些图案时为何那么煞费心机。这种快感得自我们所谓的图案之美,它增强了图案象征意义所产生的作用。图案

---

① 见 171 页。

的真正价值，即它那给人快感的特性，传给了身上画着这种图案的人。这个人本身为图案感到高兴，为之感到骄傲，从而为自己感到高兴、感到自豪，因为图案印在他身上，成了他的一部分。土著的自我意识与图案联系在了一起，就像我们的自我意识与衣服联系在一起那样。

把这一仪式所牵涉到的心理过程的分析再加深一两个层次应当很有意思，但我希望上文所说的已足以证明，黏土体绘由于其本身的特点，很适合用来作为价值的标志或表达手段。

有时候，土著只在脸上用这种白黏土画图案，图案要么是由蛇形的“之”字线组成，要么是由一系列有节奏地排列在一起的短线组成。这种图案的使用受到某种礼节的控制。人通过在脸上进行这种化妆，表明他对自己感到满意；显然，这种自我满意的感觉在有些场合是适宜的，在别的场合则不适宜。比如，一天打猎下来有所捕获的人以这种方式化妆他的脸是很合情理的，而且正是在这类场合下要遵守这种习俗。

当一个人为了跳舞或其他仪式场合而用白黏土化妆时，同时还要用到红颜料。在此情况下，红颜料与白黏土组合成图案，我们必须认为二者能起同样的作用，即让化妆者愉快地意识到自己的社会价值。但土著在生病时、还有在其他场合下也会使用红颜料，用来避邪，尤其是抵御来自精灵世界的邪恶力量。

要想解释红颜料的双重作用，就得提起安达曼人的颜色象征意义。对他们来说，红色显然是血与火的颜色。大量证据可以表明这一点，或许已没有赘述的必要。血等于身体的温暖，等于生命；有时土著把血和脂肪说成是两种生死攸关的基本因素。火，则像我已说明的那样，被看作是活跃的象征和心理兴奋的象征。因此，在安达曼人的思想中，红色就与所有的愉悦状态、兴奋、活力、思想及身体活动，以及平常的精力或力量联系在一起。这种象征在人类的所有分支中几乎雷同，它可能具有一种心理生理基础，即红色能刺激感官并使之释放能量。

当一个人生病时，他需要活力、需要精力，因此他身上就涂上了象征着他所需之物的红颜料，经过简单的心理作用，他开始相信涂了红颜料之后他就增加了精力和活力，从而助他消除疾病。舞蹈或其他仪式场合要求个人有自我价值感，为此，正如我们已看到的那样，为此他必须感受到舞蹈动作激发出了个人力量和活力。红颜料是精力和活力的象征，既然个人（由于某种特殊原因）需要感

受到精力和活力,用它来涂身就加强了舞蹈的这种作用。由于个人的价值取决于其力量或力气,因此红颜料就成为表达化妆者价值的恰当手段,而且红颜料与白黏土画成的图案所表达的实际上是完全一样的东西,只不过方式不同罢了。

现在我们可以明白杀人者在"净化"时为何使用白黏土和红颜料了。杀人者杀了人之后有一段时间要与社会完全隔绝,到了隔绝期末尾,他要用白黏土和红颜料化妆。土著相信,在隔绝期间,杀人者由于杀了人而生活在一种极为危险的状态之中。在隔绝期间他不能用手去碰食物,到隔绝期结束时,要用红颜料和白黏土涂抹双手以将之"净化"。这么做,显然是因为这两种东西都是幸福安康状态的象征,此时用它们可以进入安康的状态。值得一提的是,红赭石和白黏土有时候会被土著作为治病良药来内服。

出于论证的需要,前面把使用个人饰物的两个动机,即寻求庇护的愿望和炫耀的愿望分开来讨论了。但我们现在看到,这两种动机其实密切相关,而且每一种饰物的确都涉及两者。所有的饰物都以某种方式标志着个人与社会之间的关系,以及个人与维系着其安康和幸福的社会力量之间的关系。当体绘或饰物被用作保护手段时,如我们已看到的那样,土著求助的是社会本身的保护力量,而体绘或饰物所表达的是个人对社会的依赖。当体绘或饰物被用来炫耀时,表达的仍然是个人对社会的依赖,只不过是表达的方式和场合不同而已。我们已看到,划痕也是用来表明个人对社会的依赖的手段。但要注意到的很重要的一点是,安达曼人有时解释说划痕是出于炫耀的愿望,有时又说是出于保护的需要(划痕可以使孩子长得强壮,从而能避免生病的危险)。这很清楚地表明,在这两种动机之间有着某种密切的联系,或者至少表明同一种妆饰方法就能满足两种愿望。土著为了炫耀而用红颜料与白黏土组合成图案画在身上,为了得到保护总是使用红颜料,这样的例子还有很多。

这样,我们就可以得出最后的结论了:对身体进行的划痕、体绘以及大多数饰物(若非全部的话)的佩戴都是一些仪式,这些仪式的功能是标志着有关个人与某种力量之间的一种永久或暂时的特殊关系,这种力量存在于社会以及影响社会生活的一切东西之中。我们已看到,这一观点对安达曼人的仪式作出了很好的解释。

划痕礼在男孩或女孩身上留下了永久的标志,标明了成人与社会之间的永

久关系。划痕礼在成年礼之前进行或同时进行,实际上是成年礼的一部分;通过划痕礼和成年礼,社会给个人以社会价值,而留下的疤痕成为个人引以为豪的社会价值的标志,同时社会还赋予个人力量,以避免各种会使生活不得安宁的危险。

进食之后用黏土涂身标明了个人与存在于所吃食物中的力量的临时关系。如我们已看到的那样,土著认为他们用黏土涂身主要起保护作用,但这也为个人虚荣心的满足提供了机会,因为他们在设计和涂绘图案时煞费心机,涂了黏土的人此时所得到的满足感与用白黏土在身上画了蛇形图案之后得到的满足感是差不多的。用黏土涂身使个人注意自己的外表,使他对自己感到高兴或满意,意识到自己的个人价值。与舞蹈一样,盛宴也能在社区中形成团结融洽的状态,而不论是舞蹈还是盛宴,社区的每个成员都是用同一种材料在身上画出相似的图案来表达这种融洽。用黏土涂身使得个人与社会的关系在身上呈现出来。通过进食之后进行的黏土涂身仪式,社会不仅为自己抵御了危险,而且为充足美食带来的幸福而感到高兴。

反过来看,跳舞之时以及举行婚礼和成年礼之后用白黏土和红颜料化妆不仅是炫耀的手段,而且是一种保护手段。红颜料和白黏土两种东西都用来给病人提供保护,类似的,在杀人者"净化"双手时也用来保护杀人者。而且,根据 ot-kimil 这个词,我们还看到,舞蹈是一种由于个人与社会力量之间的接触而导致的危险状态。土著明确地认为成年礼之后的几天是新成年者的危险期,在此期间绝不能洗掉身上的白黏土和红颜料图案,只能让它自己逐渐消退。等到图案的最后一丝痕迹都消失之后,危险才算过去。还有证据表明,土著认为结婚的头几天也是危险期。可以看出,土著的确相信用白黏土和红颜料画成的图案具有保护力,但由于体绘是一种重要的炫耀手段,因此掩盖住了这种保护力。

土著身上佩戴的各种饰物当中,有的似乎仅仅是出于炫耀的目的,因为它们看起来很悦目。这类饰物有项链和用小贝壳做成的其他饰物。安达曼人非常喜爱石槲兰(学名为 Dendrobium)的黄色树皮,用它来做饰物似乎也是出自同样的目的(炫耀)。土著佩戴网结和贝壳做成的饰物似乎主要是为了炫耀,但很可能他们也相信这种饰物具有保护力,就像他们常用的白黏土体绘一样。妇女围上的露兜树叶做成的腰带是女性的标志,而且社会地位不同的妇女佩戴的腰带类型也不同。因此,腰带起到展示妇女的特殊社会价值的作用,这种价值取

决于她的性别以及社会地位,但我认为,安达曼人认为女人会受到某种特殊危险的伤害,相信这种腰带以及与腰带一起围在腰间的树叶围裙具有抵御这种危险的保护力。女孩举行初潮仪式[①]时使用露兜树叶表明了这一点。有时候,土著跳舞时不论男女都佩戴露兜树叶做成的饰物,我搞不清楚这些饰物有何特殊含义。主要是为了保护的目的而佩戴的饰物有:人骨饰物,动物骨头饰物,用一段一段的藤做成的饰物,还有海芙蓉树或榕树的纤维做成的饰物。这些饰物常常用贝壳和石槲兰的黄色树皮加以装饰,因此除了其主要功能之外,也是一种炫耀。

我们已研究过土著妆饰身体的各种方法的两个主要动机,显然,这两个动机结合得如此紧密,以至于几乎无法分开来进行推断,而正是这两种动机的混合使我们最终理解了土著身体妆饰的含义和社会功能。每一种不同的妆饰都起到这样的作用:它表明个人与社会之间存在着某种特殊关系,从而表明,社会及个人幸福安康所依赖的力量体系与个人之间存在着某种特殊关系。个人与社会之间关系最重要的方面之一是,个人的安全和幸福依赖于社会,所有形式的体绘和土著佩戴的饰物都表明了这一点。但社会不仅保护个人免遭危险,它还是个人幸福的直接来源;根据习俗,比较重要的炫耀性饰物只能在一些场合上使用,如舞蹈或欢宴,而这些场合显然表明个人的幸福直接来自于社会,这样,人们就会感到社会是个人幸福的直接来源。因此,与身体妆饰有关的习俗就是我所说的仪式习俗。这些习俗是一种手段,社会通过这些手段在恰当场合对一些重要的社会情感进行影响,从而保持这些情感必要的活跃性,以维持社会的凝聚力。

为了完成关于广义饰物的讨论,有必要提一下诸如弓、独木舟、篮子之类物品上的装饰。这类装饰包括:(1)雕刻图案(装饰弓等物品),这可以和人体上的划痕作比较;(2)用红颜料和白黏土涂画(装饰弓、独木舟、头骨,等等),或者用

---

① 遗憾的是,由于无法讨论安达曼人的性观念,我不得不在本章、本书中留下了一个大缺口。大安达曼岛现在的土著与白人谈话、做事时显得异常拘谨,但可以有把握地猜测,个中原因是由于受到早几年掌管"安达曼人之家"的官员的影响。如今,除了偏远地区寥寥无几的几个老人之外,所有土著都非常谨慎,绝不会不遮住羞处就出现在白人面前,尽管以前他们原本是一丝不挂的。谈话时若有白人在场,他们就会小心避开与性有关的话题。小安达曼岛上的土著由于没有受到"安达曼人之家"的影响,依然赤身裸体而不以为耻,并且肆意做出淫秽的动作,大开淫秽的玩笑。在安达曼群岛期间,每次设法了解土著的习俗时,我都没有意识到充分了解原始民族的性观念意义何其重大,因此没有在这方面进行必要的询问。

调好的腊涂画(装饰鹦鹉螺做成的杯子等);(3)用石槲兰树皮做成的图案(装饰篮子、婴儿背兜等);(4)用线系在一起的贝壳(装饰篮子、婴儿背兜等)。应当注意的重要一点是,工具装饰的特点与用来表达个人社会价值的人体妆饰的特点完全一样。比如,用白黏土和红颜料画在独木舟上的图案与画在舞者身上的图案是一样的。因此,工具装饰似乎就是用来表达或标明所装饰的物品的社会价值的手段,甚至可以认为,对工具进行装饰本身实际上就是仪式。正如新婚者要画上蛇形图案(画好之后让它自然消退,不再重画)一样,新独木舟,或者南安达曼的新弓,一做好就要画上蛇形图案,褪掉之后也不重画。或许我们可以这样看待这种涂画:它是将新独木舟或新弓付诸使用的行为,是表达新独木舟或新弓的价值的仪式需要。社会与物品之间建立了新的关系,物品因此而获得了一种特殊的社会价值,正如年轻人行完成年礼之后获得一种特殊的新的社会价值一样。这个例子足以表明,在工具的装饰中,至少没有什么东西是与本章对人体装饰给出的解释[①]有冲突的。

至此,是结束论证的时候了。我希望有一点应当是明白的,即安达曼群岛的仪式习俗形成了一个联系密切的体系,假如我们仅仅对单个仪式进行研究,就无法理解它们的含义,必须研究整个体系才能做出解释。我认为这一点本身就是最重要的结论,因为它证明了一个论点,即我们必须采用一种新方法来取代研究原始民族习俗的旧方法——旧的方法是将不同社会类型的孤立习俗放在一起比较,然后从它们的相似之处得出结论的比较法;而新方法是把某个社会或社会类型的所有制度都放在一起来研究,从而展示各种制度作为一个有机系统的组成部分,它们之间有着怎样的本质联系。

我已试图证明,仪式习俗是社会借以影响其个人成员、将某种情感体系在他们思想中保持活跃的手段。没有仪式,那些情感就不会存在;没有那些情感,社会组织就不能以其目前的形式存在。不过,若要找出用来描述这些情感的合适方法,却非常之难。我们在试图用精确的词来表示安达曼人含糊不清的“情感”(feelings)时,常常要冒这样的风险,即可能会认为他具有“观念”(conceptions),而实际上这是他所不具有的。因为,安达曼人本身没有能力思考自己的

---

① 若要进一步分析,就有必要详细研究一下整个艺术与仪式之间的关系问题,以及有关艺术的社会功能问题,而且还要研究原始社会中的“价值”观念。从安达曼群岛获得的资料不适合用来讨论这些问题。

情感。

在试图证明仪式的含义时我已指出，仪式意味着一套我称之为“力量”(power)的复杂信仰体系，而且还用了一些多少还算精确的词来表示那些信仰。不过，当然了，若要安达曼人对这些信仰进行类似的陈述实在是勉为其难，甚至就连理解这些信仰他也难以做到。在其意识中只会出现最最模糊的观念，比如那些与 kimil 这个词或气味有关的观念。为了理解安达曼人的习俗，我们就必须用别的能够用作精确表达的观念来取代这种模糊的观念，必须用词语来阐明其行为所表明的信仰，但我们一定得小心不要陷入误区——不要因为我们自己有清楚的观念，能够明白安达曼人的模糊情感和观念，能够明白表达这些情感和观念的仪式，就认为安达曼人具有像我们这样的观念。

通过以上的论述，我们可以说安达曼人的仪式认可了一种特殊的力量。我们已阐明了这种力量的一些原理，虽然土著本身没能力说出这些原理，但他们的仪式却揭示了这些原理。这种力量本身非善非恶，但却是人类生活中的一切善恶之源。它存在于社会本身之中，存在于每一件能够以较重要的方式影响社会生活的东西之中。所有与这种力量有特殊接触的时刻都是危险的，即需要采取仪式预防措施。

在本文的论证过程中，有一点应当是已经显而易见的了：这种力量或势力的不同表现形式之间的相互作用构成了社会生活的过程，它不是虚构出来的，甚至不是因抽象思维猜测出来才存在的东西，而是真实的，是可以实际体会到的东西。简要地说，它是社会直接或间接作用于个人，并为个人在其整个人生过程中以不可胜数的方式感受到的道德力量(moral power)。[①]

个人体验社会道德力量的最重要方式之一，是感受道德的义务。因为道德义务使个人感到有种力量迫使他让自我欲望服从社会习俗的需要。个人会感到这种力量同时从内、外对自己产生影响。因为个人认识到，社会及其传统和习俗通过公众舆论对他加以约束，但是在其思想中习俗义务又与自私倾向发生冲突。于是他感受到了这两种敌对精神力量的碰撞。内在道德感与外在的社会舆论就这样向一个方向驱动个人。

---

① 在此，只能以最简单的形式来阐述这一重要的命题。这一命题为埃米尔·涂尔干教授(Emile Durkheim)首先提出，用于一般原始仪式的研究，涂尔干教授本人(尤其是在其著作 *Les Formes élémentaires de la Vie religieuse* 中)以及胡伯特(Messieurs H. Hubert)、莫斯(M. Mauss)对该命题都进行了阐述。

土著不仅在自己对他人所实施的（对的或错的）行为中感受到这种道德义务的力量，而且在所有的消极和积极的仪式行为中都会感受到这种力量。

在具有强烈集体情绪的一切状态下，土著也都会感受到社会的道德力量，但感受的方式不同，舞蹈就是这方面的一个好例子。个人在舞蹈中是如何感受到社会对他施加影响，迫使他参与公共活动，并控制他的行为、使之与他人的行为一致，而且当他与伙伴协调行动时，社会是如何使他体验到自己的个人力量或精力的极大增加，对此我已进行了说明。整个社区都参与其中的各种仪式，统统都会使个人体验到社会施加于自己的道德力量，就像舞蹈一样。

因此，个人的确会以上述方式或其他方式体验到社会作用在自己身上的某种力量；但那不是一种物质力量，而是一种道德力量，这种道德力量直接作用于个人自身的大脑上，但却使他清楚感到这种力量是个人身外的东西，可能与个人的自我相冲突。

那么，这种力量是如何映射到自然世界中去的呢？这个问题的答案应当从我们已经得出的关于社会价值的结论中去寻找，在此只能简要说一下。社会的道德力量不仅为个人所直接体验到，而且还通过每一件具有社会价值的物品间接影响个人。这一过程最好的例子可以在用作食物的东西中找到。正如我们已看到的那样，在安达曼群岛，食物与道德义务感是紧密联系在一起的。而且，食物是导致社会幸福愉快与烦躁不安两种状况交替的根源，而个人在集体情绪的作用下，体验到了社会对自己的幸福所产生的作用。食物充足之时，幸福布满了社区，土著把时间都花在跳舞欢宴上，因此个人感到社会或食物使自己的力量大增。反之，当食物稀缺、猎手空手而归之时，社区就感到挫败、受困，体验到弱小无力的感觉，集体就会直接感觉到食物短缺是造成自己弱小无力的根源。

天气现象以及所有其他具有社会价值的物品也类似于此，在个人的大脑中，它们都是与个人对社会左右自己的体验联系在一起的，因此，个人实际上是通过它们来感受到社会的道德力量的。

但是，个人对道德力量的感受的确主要是在仪式中产生的。通过食物来影响个人的社会道德力量主要是在成年礼中感受到，进食之后的体绘仪式也会使人有这样的体验，只是没那么强烈而已。类似的，以武器材料来影响个人的道德力量，则主要是通过用这些材料作为护身符，通过仪式上的与这些材料有关

的各种禁止,来使个人感受到的。前面已论证过,社会是通过仪式来使个人感受到与仪式有关的各种物品的社会价值的。换言之,我们现在可以将仪式定义为社会使个人感受社会道德力量的手段,这种道德力量或者是直接作用于个人,或者是在某些情况下通过那些对社会生活有重大影响的东西来间接作用于个人。在道德力量对个人的作用下,仪式在个人的大脑中形成一个有组织的情感倾向体系并维持该体系的存在;这种情感倾向体系以一种特殊的方式存在于安达曼人当中,为了维持社会凝聚力的目的而利用人类本性中的一切本能倾向,根据需要来改变、合并这些本能倾向,使得社会生活成为可能。

为了举例说明人类的主要本能受到的这种改变,让我们来简要研究一下恐惧感的变化。从佩特罗尼乌斯(Petronius)[①]时代起一直到现在,宗教的起源一直受到人们如此的重视。童年时,小孩对危险产生恐惧就会跑向父亲或母亲寻求保护,因此恐惧的本能成为小孩对父母的依赖情感的一个重要组成部分。原始社会利用恐惧本能的方式与此相差无几。安达曼人在本民族的仪式与习俗中被动地感到自己所在的世界充满着不可见危险——来自食物、大海、天气、森林及森林中的野兽,但最重要的是来自精灵的危险,这些危险只有在社会的帮助下,并遵守社会习俗,才能够避免。人们在危险中彼此挤在一起之时,对精灵世界的信仰与恐惧使安达曼人更加依靠自己的伙伴,使他更加强烈地感到自己对所在社会的依赖,就像对危险的恐惧使得小孩感到自己对父母的依赖一样。因此,对精灵世界的信仰通过它对个人思想的影响,起到直接加强社会凝聚力的作用。社会学的一条重要定律是,当一个群体作为一个整体感到自己与其他群体形成对立时,这个群体的团结就会增强;因此,两个部落或两个国家之间的敌对状态增强了各自的内部团结;因此,活人社会与死人世界之间的敌对状态增强了活人社会的团结。

至此,论证就告结束了。在篇幅允许的范围内,我已分析了安达曼人仪式的所有重要特征,并试图说明它们在安达曼人的社会生活中起到何种作用。在开头我们对仪式给出了一个模糊的定义,在我们调查的末尾不妨问一下,是否还有什么更确切的定义。本章已证明,我所说的仪式包括:(1)集体行为;(2)习俗要求的行为;(3)社会生活发生变化时进行的行为;(4)表达与这种社会变化

---

① "世上的神最初源于恐惧。"(Primus in orbe deos fecit timor.)

有关的集体情感的行为。定义的第一部分不包括巫医的巫术行为，不过将巫术与仪式联系在一起进行研究倒也是适宜之举，因为这样做已帮助我们理解一些能够将巫术和仪式都解释清楚的观念。假如我们不将进食之后的体绘仪式排除在外，我们就必须认为获得丰盛的食物是社会生活过程中的一个变化，尽管这种变化是经常发生的，甚至连续数周每一天都在变化。不过得承认，这个定义没有为我们在仪式与艺术、游戏或道德教育之间划分清楚的分界线。我认为，举行婚礼或成年礼之后用白黏土涂身必须看作是仪式，而用白黏土在新弓或新独木舟上画成的同样的图案或许称作艺术更合适些。但是，对于舞蹈上的体绘，以及某个人在并没有特殊原因的情况下偶尔进行的体绘，我们又称之为什么呢？服丧期末的舞蹈显然是一种仪式，但我们能不能把平常打猎成功归来后跳的舞蹈同样称作仪式呢？假如不是仪式，我们应称之为艺术还是游戏？[习俗]要求朋友向新婚夫妇赠送礼物，我们应把这叫作仪式义务，还是礼节义务、抑或道德义务呢？这些问题以及类似的问题或许无法得到令人满意的答案，而且似乎也没有必要去找出其答案。我们如今将之区分开、用不同名称来称呼的文化成分，在原始社会里并不加以区别，也并非清楚得可以彼此区分开来。我认为，在研究像安达曼人那样的文化时，若费力去寻求太过精确的定义，并不能理解得更清楚，而是适得其反。最重要的是要紧贴事实。在本章中，我分析了许多事实，这些事实只是简单叙述出来，至于我们应当如何将之分类，这个问题最好还是留着，等到我们对一般意义上的文化的性质以及文化的存在与发展所涉及的复杂力量已有更深刻的理解之时再作解答吧。就目前来说，大可不必为我们暂时做出的分类中存在的一些模糊之处感到不安。



第六章　安达曼人习俗及信仰的解释:神话与传说

在上一章中,我参照心理学原理,尝试对安达曼人较为重要的仪式习俗进行了解释;本章将采用类似的方法,对录在第四章中的传说进行研究。也就是说,我打算解释的不是传说的起源,而是传说的含义,是它们如今在安达曼人的精神生活中起到怎样的作用。有的习俗乍看之下毫无意义、荒唐可笑,结果却证明它们在社会经济中起着最重要的作用。与此类似,我希望证明,有些看似幼稚、幻想般的故事实际上远远不仅是幻想的产物,更是安达曼人对他们的生活、自然观念以及与这些观念有关的情感进行表达、使之系统化的手段。

我打算对较为重要的几个传说进行分析,先从阿普秦可瓦部落关于日夜由来的故事[①]讲起。故事把日夜与蝉联系在一起,解释就从这一点入手。这种蝉的学名我不得而知,它们常常在日落之后、天黑之前的黄昏时分以及破晓和日出之间的黎明时分聒叫(土著称之为"歌唱")。个别蝉可能也会在其他时间叫,但在我记忆中,除了天刚刚亮和黄昏降临之际蝉会齐声高歌之外,没有听到过蝉在其他时间里出声。对安达曼人而言,蝉的歌声就像日夜的交替一样,是他们最熟悉的自然现象之一。这个传说还利用了另一个现实中存在的现象,即如果蝉受到挤压(故事就是这么说),甚至仅仅是用手把它捉起来,它就会哀声尖叫,就像人因为疼痛而哭喊一样。最后,为了完全理解这个故事的含义,必须记住一点——大安达曼分支的所有部落都有不得杀死蝉的禁令。这一禁令的含义必须和这个传说联系起来一起讨论。

从上述情况中,我们了解到了这个传说的梗概。土著的祖先杀死了一只蝉(犯了禁),蝉死前尖叫起来(受伤时它总是那样尖叫),结果,黑暗笼罩了大地(就像傍晚时分蝉唱过歌之后天就会变黑一样)。现在暂且把故事剩下的部分搁在一边不谈,我们不妨尝试一下搞清楚故事的这一部分要表达的含义是什

① 见第158页。

么。我提出的解释是，这个传说只不过是想表达或说明日夜交替这种自然现象的“社会价值”。正如上一章解释过的那样，我所说的社会价值是指某个事物影响社会生活（不管影响是好的还是坏的）、从而影响作为社会成员的个人的情感的方式。至于日夜交替是以何种方式来影响安达曼人的社会生活，其意义怎样，就没必要动用长篇大论来讨论了，在此只须简要提一下。日夜交替最重要的显著特点是，白天是社会活跃的时间，而晚上（通常来说）则是社会不活跃的时间。上一章已说过，从仪式研究中可以看出，心理情结（mental complex）的最重要因素之一是一种认知——个人的安全和幸福取决于社会的活跃性。只要个人能够感觉到自己是一个活跃社区的活跃成员，他就觉得自己拥有可以依赖的支持力量（精神上和物质上的）。如果个人由于某种原因暂时脱离了社会，不参与社会生活，他的处境就不安全，他就会觉得自己处于来自精灵世界的危险之中。由此就导致了一个不可避免的结果：在土著的心目中，社会处于活跃状态的白天是相对安全的时间段，而一切社会活动都停止了的晚上则是相对不安全的时间段。土著对白天夜晚的这种看法，在他们的一个信仰中得到了证明——他们相信，晚上精灵比在白天更可怕。

与许多其他原始民族一样，安达曼人害怕黑暗。或许有人认为这种恐惧感是直觉的、本能的，是人类神经系统心理作用的结果，但我认为这种看法只是想当然，站不住脚。许多婴儿开始时并不害怕黑暗，而是学会害怕黑暗的，就像很多别的东西都是学会的一样。本文对这个问题就无法展开讨论了，不过我要持这样的一个观点：安达曼人（可能其他原始民族也是如此）对黑暗、对夜晚的恐惧是一种间接的，或者说是诱发的情感，绝不是本能的；其产生在很大程度上是由于社会情感的作用，是由于到了晚上社会生活就停止。原始人觉得（而且的确如此），自己拥有的每一样东西，自己身体的安康和精神的舒畅，都是依靠自己生活所融入的社区生活来获得的。当白天结束、社会生活停止之时，若有什么东西使他注意到自己的处境，他就会觉得此时没有社会生活活跃的白天那么安全。[1]

对阿卡拜尔部落的这个传说，我想提出的解释是，它表达的是这些与夜晚

---

[1] 我们在上一章已经看到，个人不积极参与公共生活的任何情况都被认为是危险的，危险来自与社会敌对的巫术—宗教势力。

有关的情感,这种表达方式利用了蝉唱歌与日夜交替之间的关系。这种表达方式具有一个特点,那就是采用一个古代神话时代的故事来表达,对这一特点本章稍后再作解释。目前,必须先把这种表达方式作为一种假定法则来接受。接受了这一点,剩下来我们需要做的事情,就只有证明这个传说的确是表达夜晚的上述社会价值了。

土著相信某些自然力量是社会危险的潜在根源,而他们对夜晚的恐惧,或者说得更恰当一点,那种觉得夜晚不安全的感觉(因为绝大多数情况下那种恐惧都仅仅是潜在的),是一种土著对这些自然力量恐惧或尊敬的态度。这种对自然的特殊态度是通过各种仪式禁令表达出来的,这一点已得到证明。比如,安达曼人把自己对食物的社会价值感转化成一种信仰,认为这些东西必须采取仪式性的预防措施来处理。将这种解释应用到关于日夜的传说上来,我们必须首先认识到一点:对安达曼人而言,日夜的交替与蝉的歌唱并非两种独立的现象,而是同一个循环发生的事件的两个组成部分或两个方面。既然日、夜是无法触摸到的东西,即人类行为无法直接影响到的东西,而蝉却可以触摸到,那么,预防措施就只好借助蝉来实现。蝉与日夜交替的现象如此紧密相关,[①] 因此对蝉的任何干扰都是受到禁止的,这种禁止标志着或表达了日夜交替的社会价值。

阿卡拜尔部落的传说完全是这一主题的详细描述。开初是没有夜晚、没有黑暗的,社会生活连续进行,无须在一定的时期里减少生活的活跃程度。后来有个祖先(他显然是因捕鱼没有收获而刚好在气头上)压扁了一只蝉,蝉的叫声使黑暗降临到世界。由于黑暗使活动受到限制,因此显然被土著看作是邪恶的东西,也就是社会敌对势力的表现;上文对夜晚的社会价值下了定义,说夜晚具有负面的社会价值,是造成社会烦躁不安的一个根源,此处的说法与夜晚的这种定义是一致的。

北安达曼岛关于夜晚的说法(该岛似乎并没有上述的传说)证实了这种解释,他们的说法是,夜晚是精灵(Lau)扯过一张席子或一块布遮住天空造成的。土著觉得晚上是社会敌对势力猖獗的时候,如果我们记得精灵是社会敌对势力

---

① 本章后面将说到,土著对蝉的敬意有一部分不是由于它与日夜交替有关,而是由于它与一年之中的四季有关。

的化身,就能看出北安达曼岛关于夜晚的说法是如何表达了这种情感。

除了讲述了夜晚的起源之外,阿卡拜尔部落的故事还讲到了歌唱和舞蹈的发明。根据我的记录,向我提供信息的一个阿卡拜尔人在故事中并没有明确提到舞蹈。不过在马恩先生记录的故事[①]中却提到舞蹈,甚至前面所述的阿卡拜尔部落传说中也暗示到舞蹈。舞蹈总是伴随着歌唱,而每一首歌在谱写之时,目的就是为了在舞会上演唱。因此,对安达曼人而言,唱歌和跳舞只是同一个活动的两个方面。

除了少数几种仪式场合以外,跳舞通常是在晚上进行。正如我们已经看到的那样,夜晚是造成社会不安的一个根源,它使人无法进行公共社会活动,如打猎或制作独木舟、武器。由于跳舞时社会处于非常欢快的状况,社会活跃性在舞蹈中达到了极致,所有社会情感在舞蹈中都得到了愉快、强烈的宣泄,因此可以通过唱歌跳舞来抵消黑暗造成的不利状况。

土著认为唱歌跳舞是战胜黑暗邪恶势力的手段,土著在有人去世时遵循的习俗体现了这种信仰。当死者的尸体留在营地里过夜时,土著们就坐在尸体周围唱歌,目的(据土著说)是为了把取了死者性命的精灵赶跑。此时他们是不跳舞的,因为舞蹈是更剧烈的活动,其兴高采烈的情感与因有人去世而自然产生的悲伤情形不相称。这种习俗提供了明显的证据,证明了唱歌具有抵御晚间危险的巫术功效,唱歌跳舞结合在一起的活动的抵御功效则更高。

传说简单明了地说明了夜晚的(负面)社会价值与唱歌跳舞的(正面)社会价值之间的关系。蝉"歌唱"导致了黑暗,祖先们看到自己为黑暗所笼罩,就开始以唱歌(应当认为还有随着歌声跳起来的舞蹈)的方式来补救这种不幸的局面。他们一首接着一首把歌唱下去,正如舞会上的歌手一个接着一个唱到累了为止那样。最后,经过数个小时歌舞之后,轮到 Koŋoro 唱时,夜晚终于结束,白天出现了。他们用来驱赶导致黑暗的邪恶力量的手段如此奏效,终于要回了白天,可以过上正常的社会生活了。

传说中提到松香,其含义不难理解。安达曼人用松香生火照明来跳舞,还做成火把以便在黑夜里捕鱼。火光是他们唯一的人造光,若没有松香生火的话,舞就很难跳起来了。因此,松香的社会价值在于它是一种中和黑暗的手段。

---

① 第 159 页。

我认为,这个传说的基本要素不外乎这些:有个祖先怀着反社会的憎恨情感杀死了一只蝉,蝉死前发出哭喊声,随即世界就为黑暗所笼罩。祖先们于是用松香做成火把,在一定程度上减轻了黑暗的不便。后来他们发明了唱歌跳舞,连续唱歌跳舞几个小时之后,光明终于回来。从那时起,日夜就定期相互交替,每逢日夜交替之时蝉就唱歌。人类学会了如何用松香来发出人造光,学会了如何采取唱歌跳舞的方式来补救黑暗的不良影响。

因此,该传说不过是一种特别的表达形式,所表达的是社会与某种自然现象之间的所谓社会价值的关系。值得指出的是,传说还赋予祖先一种特殊的社会价值,他们的社会价值不同于如今的男人或女人,比现代人的社会价值要大。安达曼人的祖先能做许多现代人不能做的事,能够以某种方式来影响自然力的作用,而现代人已经无法做到。对祖先以及过去时代的社会价值的观念是诸多传说故事中最重要的因素之一,这一点在下文将得到证明;安达曼人的传说故事普遍以这种形式出现,正是由于这种观念。不过,这一命题必须推迟讨论。

该传说还有很多地方没有讨论到。故事含有发现甘薯的内容,想说明其含义何在可不容易。或许甘薯与蝉之间有某种联系是有根据的,但我没有明确了解到这种根据是什么。马恩先生记录有一个阿卡拜尔部落的传说,前文已经讲过,[①] 故事讲到有个祖先一次射箭时碰巧发现了第一个甘薯。由此看来,甘薯的故事开始时很可能是独立存在的,由于甘薯的传说与夜晚起源的传说都包含有射箭的事,因此后来才合并到夜晚起源的传说里面。

为何把甘薯故事合并到夜晚起源的传说中去,还有一个原因值得一提。这个故事还讲到祖先 Da Teŋat 如何在动物、植物和矿物三类东西中各发现了一种新东西,新动物是蝉,新植物是甘薯,新矿物是松香。如故事所述,尽管土著知道松香产于树上,但却把它归类为一种"石头"。有了这些内容,故事就比较完美,显得完整、对称了。

通过射三枝箭的故事,我们可以在一定程度上了解安达曼人是如何看待运气的。必须记得,土著是认为箭具有巫术力量的。而且,安达曼人祖先本身具有现代人所没有的能力,诸多传说已再三表明了这一点。祖先射出了一支箭,在他的力量和箭的力量的作用下,箭射中了一个重要的物体,从而引导他发现

---

① 第 158 页。

了那个物体。用箭射中了物体,祖先似乎就对该物体有了一定的控制力,使它说出自己的名字。(我们正是通过这个故事看出,在物体的名字与其社会价值之间有着一种重要的联系。[1])因此,与其他原始民族一样,安达曼人认为我们所谓的运气或碰巧是由于物体以及人类具有的巫术力量才出现的。

我认为我们必须得接受一点,即 Da Teŋat 因捕鱼没有什么收获而生气,尽管这一点在阿卡拜尔部落的传说中讲得不是很明确。他怒气没有消退,反而因为抓到了一条小而无用的鱼更加恼火。我认为,他射箭,就是因为恼火。不妨猜想,他可能会对箭说:"我拿你瞄着鱼射,你却一条也没射中;现在我不瞄了,看你自己能射中什么。"结果,弓箭引领他发现了甘薯、松香和蝉。尽管故事说得不是很清楚,但显然是第三支箭带引他发现了蝉。不过此时他的怒气并未平息,所以压扁了蝉,从而使黑暗降临到世上。我们必须这样推断:他清楚自己的行为及后果,因为他一发现甘薯和松香就知道了它们的名字,知道了名字就知道了它们一切相关的知识以及特性,所以我们必须推测,与此类似,他知道了蝉的名字,就知道伤害它会导致黑暗。马恩先生记录下来的阿卡拜尔部落的传说就明白地讲到,杀死蝉、使世界变黑暗的祖先这么做,是因为太阳持续的酷热使他们烦透了。[2]

那么,我们就发现了这个传说的一个很重要的、不可忽视的特征。我们将看到,在安达曼人的传说中有一条原理:恶行有恶果。夜晚因其负面的社会价值而被认为是恶的,故事说它是由于一个祖先放任反社会的愤怒或不耐烦情绪,做出不良行为而造成的恶果。这就是所说的物以类聚。一个人若对自己的愤怒之类的情感失控,他就成为社会危险的根源,或者至少成为造成社会烦躁不安的根源,因为他破坏了社区的和睦。比如,在传说中,就是由于那个祖先对自己的愤怒失控,做出不道德的事而导致了社会的灾难。与此相反,祖先参加了和睦融洽的行动(唱歌跳舞),齐心协力,才把白天要了回来。

土著认为这个传说是发生在一个叫作 Golugma 的地方。我只到过一次,没有记录下什么特别的东西,至于该地点在那个地区以前的社会生活中具有怎样的地位,我也没有了解到这方面的情况。不过,从 Golugma Bud 这个名字我们的

① 第 242 页。

② 第 159 页。

确可以看出,此处曾一度建有公共棚屋,是个重要的设营地点。这儿以前可能经常举行舞会,土著选它作为传说中第一个舞蹈产生的地点,是不无道理的。

作为故事主角的那个祖先的身份,是阿卡拜尔部落的这个传说的次要特色之一。令我遗憾的是,我一直没有找出teŋat这个词的确切含义。尽管我问过土著,要他们举例说明这个词的意思,但他们却没有按我的要求去做。可能这个词指的是一种蜘蛛或一种蚂蚁。不过,就算我能辨出teŋat是什么东西,我也不一定能找出土著选这种生物作为故事主角的原因。从故事中讲到的另一件事上可以看出这一点。故事讲到,祖先们一个接着一个唱歌想把白天要回来,但都失败了,直到ko̱ŋoro才成功。我每次听到有人讲这个故事,或者有人提到这件事(指ko̱ŋoro唱歌成功要回白天)时,听故事的土著都乐不可支。显然,对土著而言,说ko̱ŋoro唱歌唱得好是个很逗的笑话。但尽管我不止一次想弄明白,我还是无法明白这个笑话的可笑之处。

关于夜晚的起源,在阿普泰可瓦部落版本的传说中,压扁蝉、导致黑暗降临的是Pe̱tie,即巨蜥。故事的主角成了巨蜥,不是因为巨蜥本身的某种特点,而是因为阿普泰可瓦部落的神话通常都是把巨蜥奉为安达曼人的始祖。由于巨蜥是始祖,人们就把一切东西的起源都归因于他。夜晚起源的故事必须得有个主角,由于找不到什么好理由来选择别的祖先充当主角,阿普泰可瓦部落讲故事的人只好选巨蜥了。

在以上的分析中,我已经对故事的所谓大主题和小主题进行了区分。本章对安达曼人传说的解释是否正确,取决于这种区分是否正确,因此,提出一种使我们能够将大主题与小主题区分开来的方法是很重要的。只有同一个传说有好几个版本的时候,才能够做到这一点。在该传说的所有版本中都出现的,就是大主题,各版本之间互有差异、但对传说本身不造成重大改变的,就是小主题。这样,通过比较阿卡拜尔部落和阿普泰可瓦部落的两个版本,就可以说明主角的身份是个小主题而不是大主题。

如果我们对阿卡拜尔部落的版本和马恩先生记录下来的阿卡拜尔部落的版本进行比较,就可以看到它们在以下几个方面是相同的:(1)都将夜晚的起源解释为违规之故;(2)都把麻烦的局面归因于一个或几个故事主角的反社会的暴怒;(3)都讲到歌舞的由来,说那是抵消黑暗影响的手段。而故事的所有其他因素在两个版本中都是不同的。在阿卡拜尔部落的故事中,是因为杀死了一条

蜥蜡(gurug)而带来了夜晚,而且夜晚本身也是叫作 gurug。个中有什么含义,我就没法说了。我没有听说过这个版本的关于夜晚的传说,也无法就与之有关的问题进行询问。而所有有必要注意的是:两个故事都表达了夜晚的社会价值,而且表达的方式非常相似,不同之处在于阿卡拜尔部落的版本采用的是日夜与蝉之间的联系,而阿卡拜尔部落的版本类似地采用了夜晚与幼虫之间的联系(这种联系尚未进行解释)。

这样,不同版本之间的比较,证明了上面的解释是正确的。晚间社会活动减少,社会的保护力因而减少,传说所表达的就是夜晚的这种负面的社会价值。故事讲到人是如何违犯了某种仪式禁令,即干涉自然界的力量,从而导致了夜晚的产生。故事还将根本的原因进一步追溯到祖先当中一人的愤怒,因为愤怒本身就是对社会造成干扰的一种根源。接下来,故事表达了舞蹈以及伴舞的歌曲的社会价值,展示了社会价值体系中跳舞与黑暗之间的关系。可见,尽管两种版本表达的形式不同,所表达的却是同样的东西,因而我们就有充分的理由认为这是它们的基本内容。

对安达曼人与月亮有关的观念,也可作出完全相同的解释。月光的社会价值在于它使土著能够在晚上打鱼和捕猎海龟、儒艮。月光明亮的晚上,是用鱼叉捕猎儒艮的最好时机。在第二个季节,月光越来越亮,而有月光的时间是在前半夜。到了第三个季节,月光越来越黯淡,而且前夜完全黑暗的时间段也越来越长,半夜起床去打鱼、捕龟,土著才不干呢。因此,第二个季节是土著进行打鱼等活动的季节,到了第三个季节他们就会大部分停止甚至完全停止这些活动,即使去也得点着火把。因而我们可以说,第二个季节期间月亮对土著提供了很有价值的帮助,但到了第三个季节却撤消了这种帮助。

第三个季节开始的时候,月亮在晚上带着红晕升起。对月亮这副红肿的样子,土著解释说,是月亮生气了。安达曼人相信,有人做出伤害或损害他人的行为,通常是由于发怒。因此,说月亮生气就相当于说月亮在损害或伤害某人,因为在过去的一段日子里土著还可以在月光的照耀下捕鱼捉龟,现在月亮撤回了光明,的确是对社会造成了损害。就其对社会生活的影响而言,月亮变化的现象被描述得仿佛是一个人的行为一般。简而言之,月亮是被拟人化了,我们用“拟人化”这个词是有其特殊含义的,下文将进行更确切的说明。和我们一样,安达曼人是把愤怒和热联系在一起的,这说明了为什么在第三个季节的头几天

晚上月亮初升时的红晕被认为是他发怒的明显标志。

不过,就算是月亮发怒,也不应无缘无故啊。土著说,月亮发怒是因为在升起时看到地上有亮光。如此一来,月亮的拟人化就进一步展开了。月亮发出光明,使人们能够在晚上打鱼捕龟;月光具有正面的社会价值,而将月光撤回则是一种恶举。土著因而认为月亮嫉妒心很重,假如有人使用人造光,如火堆、火把、燃烧的松香等,他就会立刻怒不可遏,将原来那么有用但人们还没有用够的光明撤回。这种信仰是土著对月亮的社会价值表示认可的手段。因此,与月亮有关的信仰,完全可以像解释夜晚由来的传说那样来进行解释,从同样的心理学原理来说,二者都是表达自然现象的社会价值。

下一步我要研究的不是单个的传说,而是一批不同的故事,我们可以看到在它们当中贯穿着一个大主题。我已记录下三个传说,[①]尽管细节各有差异,但都是讲到开初祖先们如何没有火,他们当中的一人如何把火引过来,而祖先们又是如何被火烧着或者吓着,纷纷变成了各种各样的动物。有个版本讲到,海鸥来到祖先的营地,把火扔到他们中间,许多人被吓得变成了动物。[②] 另一个版本也很相似,不过主角却是大虾公。[③] 在阿卡拜尔部落的版本中,则是 Dim-dori (如今的一种鱼)得到了火,用火烧了一些祖先,使他们变成了鱼。[④]

这个传说流传很广,安达曼群岛从南到北都有人在讲。三个记录下来的版本中的主角都不同,这证明了故事主角的身份是个小主题,即它可以变化而不影响到神话的基本含义。

这个故事解释了鸟类鱼类身上为何有标志,说那是祖先变成那种动物之后留下的火烧的伤痕。因此,这个传说属于那种通常叫作“病因学”(etiological)的传说。解释这类传说的通常办法是说,这类传说是原始人类在缺乏知识的情况下对自己接触到的自然现象进行解释的尝试,此处所谈的传说涉及的自然现象是鸟类和鱼类身上的鲜艳色彩。我认为这种解释不够充分。为何安达曼人要去解释动物身上的标志呢?为何他们要用传说的形式来解释,为何传说是以这种特别的形式出现的呢?

---

① 第 146 页、147 页。

② 第 147 页。

③ 第 147 页。

④ 第 148 页。

要对上述三个故事作出正确解释，必须从火的社会价值上寻找线索。上一章已经论述过，火被看作是社会生活和社会活动的象征，是社会生活围绕的中心，是社会获得力量的源泉。一言以蔽之，我们可以说，（安达曼人所知道的）社会生活成为可能，是因为拥有了火。前面已经论述过，正是社会与火之间存在着这种关系，使得土著认为火能提供安全庇护，能抵御精灵。由于在世上所有的生物中，唯一只有人拥有和使用火，因此这些传说所表达的基本观念如下：开初，如故事所说的那样，动物和人类是同样的，并没有什么区别；后来，火被发现了，有些祖先（对他们没有加以区分）因害怕火或者因被火烧着而逃开了；人类从此就围绕着火建立起了人类社会，那些逃跑的人变成了鸟兽鱼类，由于与人类社会隔绝，因此对火的恐惧就一直保留下来。人之所以成为人，之所以能够过着人类的社会，正是拥有了火。同样，（根据传说的说法）正是由于没有火，或者没有用火的能力，动物才是动物，才与人类生活隔绝。

这些就是我对上述传说进行的简要解释，当我们对其他一些传说进行分析时，这一解释将得到更充分的证实。在此想提醒大家注意，波特曼先生[①]记录下来的一个关于火的传说的版本中有句非常重要的话，其大意是“正是因为火（即因为拥有了火），祖先才活了过来”。

上述的三个故事包含有三个主题：(1)它们说人类社会的形成（通过人、兽的分离而形成）取决于火的发现，表达了火的社会价值；(2)它们表达了关于人类与其他动物之间关系的一种特殊的观念，这种特殊观念在其他传说中也可以看到；(3)它们对动物的特征，如某些鸟类鱼类的鲜艳色彩，以传说的形式进行了解释。

在与火有关的传说中，似乎许多都出现了这三个主题。在最常见的关于火的传说中，火是翠鸟从比利库/普鲁格(Biliku/Puluga)[②]那儿偷来的。这种鸟在脖子处有一片鲜艳的红色羽毛，传说那是被比利库(Biliku)投出的火把或珍珠贝（闪电）击中的地方。另一种说法是，翠鸟把火吞了下去，又被闪电削掉了脑袋，火就从他脖子上掉了出来，而火掉出来的地方如今长着红色的羽毛。在种种版本的传说当中，大多似乎都暗示说，尽管翠鸟成功地取得了火来给祖先们使用，

---

① 第148页。

② 比利库/普鲁格(Biliku/Puluga)指的是同一个神话人物，分别是两个不同部落的叫法。——译注

但他自己却无法因自己付出的努力得到什么利益，因为他变成了一只鸟，被判罚永远吃生的鱼。不过，阿卡契德部落的一个故事却说，翠鸟由于拥有了火，失去了翅膀和尾巴，因此变成了人。在此值得注意的是，故事是缺乏逻辑的。虽然翠鸟变成了人，但这个传说显然是在对翠鸟脖子上的红羽毛进行解释的基础上展开的。类似这种矛盾现象，在心理学上具有什么重要性，下文还得进行讨论。

现在让我们来分析另一组传说。我们已经看到，传说在解释（从神话的意义上来说）鸟类是如何产生时，说它们是逃离火的祖先变成的。又有别的故事给出了不同的说法，说是经过一场把祖先淹没的巨大洪水或暴风雨之后，动物才出现的。这两类不同的传说，却都可以在同一个部落里听到。尽管它们相互矛盾，但土著却同样都接受它们的说法。假如能够证明，有些故事通过讲述火的发现来讲出动物的起源，有一组象征意义能够解释这些故事，而洪水的故事仅仅是表达同一组象征意义的另一种手段，那么将在一定程度上证明前一种解释的正确性。

有个关于洪水或暴风雨的故事，在安达曼群岛的南部和北部都有不同的版本，讲的都是祖先们是如何历尽艰辛才保住了火种。尽管故事没有讲得很清楚，但我认为我们可以推断，由于有的祖先将火保住不灭，所以他们依然是人，而那些失去了火的祖先则变成了动物。假如我个人的看法没错，那么这就是的确存在于土著思想中的观念，能够解释传说的含义。由此看来，这一版本的洪水神话故事只不过是与前面讨论过的火的传说相反的故事。它们以不同的方式表达了同样的东西，都是说社会（即人类社会）生活有赖于对火的拥有，拥有火是人与动物的根本区别。

可能有人会对这种解释提出异议，说有些版本的洪水神话并没有提到祖先变成动物，而另外一些版本则没有提到祖先保住火种的事。对这一异议的回答是，如果想理解这些传说，我们一定不能对每个故事单独进行分析，而必须找出不同故事之间的联系，找出那些常常不是很明显的联系。比如，每个部落都有不同版本的洪水神话故事，或许可以猜测，土著相信在祖先的时代发生过几次不同的洪水。马恩先生似乎已断定，他们曾经历过两次不同的洪水。从我个人了解的情况来看，我有充分的理由认为土著的思想中只有一场洪水或灾难，并在不同的传说中提到它。有时候某个土著会说洪水是如何的到来以及火又是

怎样的差点灭掉,却不提此时动物是如何产生的。在别的时候,同是这个土著又会说洪水是如何把祖先变成了动物,却不提火是如何保住的。为了理解这些传说的含义,我们必须将这些不同的故事连起来,因为我们知道,在安达曼人的思想中这些故事是联系在一起的。每个土著都知道动物是在大洪水时出现的,而且,当听到关于差点失去火种的故事时,他可能会想起动物在大洪水时出现这件事。类似的,当听到关于动物出现的故事时,他可能会想起关于火种如何差点灭掉的故事。比如说,有个人向我讲了一个洪水的传说故事,故事说明了动物的由来,而讲到最后他又补充说,"Maia Taolu 就是在这个时候把火保住的。"

如果我们像这样把关于洪水的不同故事联系起来,就会看出它们表达了一个明确的象征体系或信仰体系,所有的部落都存在这些象征或信仰,而不同版本的故事有时是完整地、有时是部分地表达了这一体系。根据此处提出的解释,洪水神话的大主题是:(1)火的社会价值(故事说人与动物的区别在于前者拥有火而后者没有,以此方式表达了火的社会价值),(2)认为动物与祖先曾经是同类的观念。前面讨论过的关于火的由来的传说都有这两大主题。可以证明,在关于火的传说中,甚至还有第三个主题悄悄混进了洪水的故事里。阿卡契德部落的版本[①]提到,保住火种的是鸽子。鸽子与火之间的联系(其他传说中也有出现)[②]似乎与这种鸟光亮的羽毛有关,就像翠鸟因为脖子上有红色的羽毛而与火联系在一起一样。

这些传说的细节可以简要提一下。阿卡德鲁部落的一个版本[③]说到祖先中的一人如何在蝉唱歌之时折断一根木柴发出响声,从而招起一场巨大的暴风雨,在暴风雨中,火差点灭掉,许多祖先都变成了动物。这个版本较为完整地讲述了种种传说的基本象征,所有这方面的传说都是在这些基本象征的基础上发展起来的。该版本还详细讲到一点,描述了龙卷风是如何引发的。这是另外的一个主题,将在后面与比利库(Biliku)的神话联系在一起讨论和解释。

阿卡德鲁部落还有另一个传说[④]讲到有一场暴风雨也是以同样的方式发生

① 第 152 页。
② 第 147 页。
③ 第 151 页。
④ 第 151 页。

的，结果毁灭了整个世界。火差一点灭掉，但有个祖先把它保住了。故事没有提到祖先变成动物。不过，这个版本是我记录下来的，并不完整，因为讲故事者说的一些话我无法理解，很可惜。

类似的，阿卡契德部落的版本[1]没有清楚说到那些被洪水淹没的祖先变成了动物，但是，故事中提到的三个人都是鸟类，这暗示了此时是鸟类开始出现的时候。那只叫作čarami-libek的鸟把幸存下来的祖先送到地上之后，留在了龙脑香树（学名为Dipterocarpus）上，直到今天。同是这个传说的Aka-ko̱l部落版本[2]却仅仅说，祖先在一场龙卷风中变成了动物，没有提到保存火种的事。

这些传说当中许多都讲到，祖先们爬上了一棵大树，或者说是爬到树上，救了自己一命。这是因为鸟类都是生活在树上，许多鸟类除了在头顶上方可以见到之外，别的地方就看不到了。森林的顶部是鸟类居住的地方，是它们的世界，高出人类的世界。洪水将居民们赶到了树顶上。［水退之后，］鸟类继续留在树顶上，只有人类又回到地上。由于最初的居民被覆盖了大地的洪水赶到树上，为了将这个神话补充完整，我们可以说，那些没有到达上面世界的人因而被迫化作鱼类和海龟，留在水中过活。我认为，这是传说真正要表达的意思。这样，洪水的故事描绘了一个三重的世界：下面是水，水里住着鱼、海龟以及其他水生动物；中间是坚实的陆地；上面是森林的顶层，开着鲜花，蝴蝶和其他昆虫还有鸟类在上面生活。此处把森林的顶层描述成一个自成一体的世界，从未见过热带森林的人可能会觉得新奇，但对于在热带森林里住过数月的人来说，安达曼群岛的森林顶层本身的确像是另一个世界。上面的世界是人几乎无法到达的，昆虫鸟类在阳光下过着欢乐有趣的生活，在树阴底下走过的人透过浓密交错的枝叶往上望，偶然才可以瞥见一眼。因此，森林顶部对安达曼群岛的土著来说是一个陌生的世界，他们要费很大的劲爬上去才能看得见，而那里的生活与他们又几乎不相干。类似的，海底对土著来说也是另一个世界，他们只有潜水下去才能短暂地看一下。[3]

---

① 第152页。

② 第153页。

③ 与此相同的三重世界的划分从土著关于精灵的信仰中也可以看出来，他们相信有三种精灵——森林精灵，大海精灵，还有Morua，即天上的精灵。提到天上的精灵时，土著通常会想到它们是住在大树顶上。

有人会说，如此看来，陆栖动物没有考虑在内呀。这样说没错，但别忘了，安达曼群岛的陆栖动物是非常少的。麝猫、巨蜥以及一些蛇类在生活习性上既是陆栖的，又是树栖的，剩下的就只有野猪和老鼠是真正的陆栖动物了，而应当注意的是，这两种动物在传说中从来没有以祖先的身份出现过。关于野猪的由来另有独立的传说，而老鼠显得无足轻重，因此似乎就没必要对其由来进行解释了。而且，巨蜥和麝猫由于是部分陆栖的，因而在这些传说中具有与众不同的地位。例如，从阿卡契德部落就记录到一个传说，讲到麝猫和野猪是在祖先的一个游戏中同时产生的。[①]巨蜥由于在树上、地上和小海湾的水中都来去自如，不受世界的三重分界的束缚，因此在传说中具有完全与众不同的地位。这有助于我们理解为何在有些部落中，巨蜥不仅被看作是安达曼人的祖先，而且被看作是所有动物，包括林间鸟类和大海鱼类的祖先。麝猫不能像巨蜥那样在水里生活，[②]但能在树上爬、在地上跑。许多传说都把麝猫说成是巨蜥的妻子。应当记得，在阿卡拜尔部落的故事里，是麝猫——始祖巨蜥的妻子，拿着火爬到了一座峻峭的山顶上，从而保住了火种。这样我们就可以看出，洪水故事揭示了世界的三重性，巨蜥和麝猫在这三重世界中占据的地位，部分地决定了它们在安达曼人传说故事中的地位。

这些传说一再提到龙脑香树，这似乎表明该树是一个重要的主题。这种树是安达曼森林里最高的树，而且很常见，不过这些可能还不足以说明问题，在安达曼人的头脑中还有别的与之有关的观念，那些观念应当可以说明这种树在神话中所占据的地位。阿卡德鲁部落的一个故事讲到，Biliku 盛怒之下摧毁了原有的森林，后来的整个森林都是从她扔下的一颗龙脑香树种子长出来的。顺便提一下，在北安达曼岛各部落的语言中，这种树的名字与儒艮的名字是同一个词。

现在让我们来简要分析一下从阿卡拜尔部落记录到的关于动物起源的故事。[③]这个故事有三个版本。我认为，那个从阿普泰可瓦部落的信息提供者[④]口

---

① 第 162 页。

② 在此值得提起的是，本书前面讲到，安达曼人相信，谁要是吃了麝猫肉之后下水，他将无法游泳。

③ 第 153 页。

④ 第 153 页。

中记录下来的版本实际上是阿卡拜尔版本的不完全翻版。马恩先生[1]给出的版本也是从阿卡拜尔部落收集来的，因为故事中的词语是以阿卡拜尔语出现的。对这三个版本进行的比较表明，故事主要是讲述在祖先的年代一场巨大的龙卷风是如何光临安达曼群岛、将许多祖先变成了动物的事。龙卷风是一个祖先招来的，他生气之下做出了一些明知道会触怒普鲁格、招致暴风雨的举动。

在别的传说中，我们也可以看到与此相同的主题。比如，阿卡德鲁部落的一个传说[2]就讲到，有个祖先在蝉唱歌之时折断木柴[发出响声]，导致了大洪水的发生。阿卡契德部落的版本则对这段故事进行了更详细的描述，并说洪水是祖先的行为导致的结果：其余的祖先采得了蜂蜜却一点也不肯分给 Kopo-tera-wat，使他很恼火，于是就故意做出了招来暴风雨的行为。故事含有这些内容，其作用在于说明了大洪水是如何发生的，把大洪水的发生归因于某个或某些祖先的反社会行为，就像夜晚被认为是某个祖先做出了违禁行为而导致的那样。阿卡契德部落的版本，还有（我们将会看到）阿卡拜尔部落的版本，进一步分析了此事发生的根源，对祖先做出的反社会行为进行了解释，说那是他与其他祖先争吵，盛怒之下做出的举动。这场灾难将曾经团结在一起的祖先分成了人和动物，归根到底是因为他们没有和睦融洽地一起生活。

阿卡拜尔部落版的洪水故事在讲到祖先是如何变得怒不可遏时，描述得非常详细。这段描述从树蜥与一些祖先的争吵讲起（顺便提一下，树蜥在现实中是好吵架的），吵架的结果是树蜥丧命（或变成了动物，这种动物沿用他的名字至今），他母亲十分悲痛，开始憎恨起杀死自己儿子的人（其他祖先）来。故事局部描述得如此详细，以至于整个故事的含义反而含糊起来。我自己记录下来的版本尤其如此，里面讲到树蜥的发怒是造成一些祖先变成动物的直接原因。给我讲故事的土著滔滔不绝地说，有一场洪水或龙卷风是如何到来，如何把祖先变成了鱼和鸟。他把故事的第一部分讲得太过详细，连自己都把结尾给忘了。不过他头脑里还记得讲这个故事是为了解释动物的由来，因此就开始描述有些祖先是如何被蜥蜴扔到森林、大海里，从而变成动物的（即与人类社会隔绝）。所以，传说以这种形式出现，可认为是对动物与人类的分离作出的另一种解释，

---

① 第153页。
② 第152页。

说人兽分离的原因是他们全都加入了一场大吵架。换言之,只有按照维持良好秩序的需要来控制个人的怒气,人类社会才可能存在;动物被从人类社会里分离出去,是因为它们吵闹不休,没有和和气气地一起生活。

对洪水神话分析了这么多,我们已经偏离自己的主题,应该回过头来讨论了。不同版本的故事都有两个可区分的组成部分。第一部分,解释了一场灾难性的洪水或暴雨是如何因为违犯了与比利库/普鲁格有关的仪式禁忌而发生的。第二部分,讲述了鸟类鱼类与人类是如何在洪水或暴雨中分离开,以及安达曼人所知的三重世界是如何确立起来的。我想解释的是故事的第二部分。再将我的论点重述一遍,我认为鸟类鱼类和人类分开,是因为失去了火,因此洪水传说的这一部分所表达的思想与发现火之后发生灾难的传说所表达的思想是一样的。两组传说以同样的方式使安达曼人感到,火是社会安康幸福最需依赖的一样东西。

前面的分析已经表明,动物由来的传说,不管是讲人在火的影响下变成了动物,还是讲人在洪水的影响下变成了动物,都是要表达火的社会价值。如果这个解释正确,那么我们就会发现这与夜晚由来的故事的解释非常相近。对两个传说进行的分析论证都已得出这样的结论:传说实际上要表达的是某种特定的现象(在一个传说中是火,另一个传说中是夜晚)影响社会生活的方式以及社会生活赖以存在的情感。但灾难传说显然还包含有另一个重要的因素,展示了某种看待动物的方式。本文还没有对这一因素进行解释。鸟类等动物作为祖先的象征不仅是在某一个或某一组特定的传说中出现,而是出现在所有的传说当中。所以,对此进行的解释最好还是推后,等到我们研究完安达曼神话的一般特征,再进行解释。

现在我们来看与比利库/普鲁格和塔莱/德丽亚(Tarai/Deria)有关的传说,这些传说在安达曼神话中是最重要的。要想理解这些传说,可从安达曼人对天气和季节的观念上找线索。在安达曼群岛,一年可分成四个季节:凉爽季节从12月初持续到2月中旬;紧接下来,从2月到5月中旬是炎热季节;然后从5月到9月底是雨季;10月、11月自成一个短暂的季节。在凉爽季节,天气稳定凉爽,雨水极少,几乎没听说过什么暴风雨,刮着恒定的东北风。在炎热季节,雨水很少甚至没有,一般是刮东北风,但风向会有变化,夏天常常有闪电,但除非是到了季节的最后,否则不会发生暴风雨。雨季开始是一小段日子不稳定的暴

风雨天气,接下来就刮恒定的西南风,多下大雨,有时候可以持续不断地下几个星期,但猛烈的暴风雨(龙卷风)却很罕见。在雨季和凉季之间有6至8周天气不稳定的时期,风向常变,好天气与暴风雨天气交替,有时候暴风雨猛烈得可怕,常常有海龙卷,最可能发生猛烈龙卷风暴的就是这个季节。安达曼人把这个季节叫作Kimil(在阿卡拜尔部落叫作Gumul)。在上一章我们已看到,kimil这个词是表示社会处于危险之中的一种状态,或者是表示接触了某种危险力量的状态,这种危险力量为那些会危害社会生活和安全的事物所具有。显然,这个季节用kimil来命名,正是因为该词所指的危险含义,而不是"热"的含义,因为10月、11月是很凉爽的,毫无疑问要比2月、3月凉快得多。我们将会看到,这是涉及比利库神话的一个重要方面。

季节变换对安达曼人的生活影响很大。首先,影响最大的是不时发生的猛烈龙卷风暴。龙卷风能将长达数英里的森林连根拔起,使那里此后多年无法通行,因而毁掉了土著的一些猎场。有时候龙卷风如此猛烈,以至于所经之处,树木片叶不剩。龙卷风还会危及土著的生命。有个老人向我讲述了一次发生龙卷风的情形,说他与村里的其他人为了避免被倒下树木压到,如何到海里和开阔的岸边避难,一直呆到风暴平息为止。在阿卡德鲁部落,龙卷风习惯称作to ko-por,即"倒木"(falling wood)或"倒树"(falling trees)。就算所有的土著都逃脱危险,没有丧命或受伤,但那样的经历还是令人极为恐惧不安的。假如风暴持续时间长,土著由于无法或者不敢出去打猎,只能硬挺着不吃东西,直到风暴停止。风暴偶尔还会毁坏土著的棚屋、独木舟以及其他财产,使他们损失惨重,重建起来得干很多的苦活。

季节对安达曼人生活的第二个重要影响是对食物供应的影响。在凉季和接下来的热季期间有许多素食可吃,包括对他们来说很重要的根茎,以及一些他们最珍爱的水果。另一方面,在这两个季节里地上的动物长势很差。在热季,土著至少是不会吃蜥蜴、蛇和麝猫这些动物的。野猪处于繁殖期,长得很干瘦,常常出现这样的情形,土著杀死了一头野猪,却又因为野猪干瘪得没法吃而扔在森林里不要了。热季是极佳的蜂蜜季节,此时蜂蜜很丰富,土著采到的蜂蜜多得吃不完。雨季期间素食和蜂蜜都很少,但另一方面,森林里的动物长得很肥壮,肉类食物很丰饶,鱼类在这个季节也要比干旱天气时更丰富。在Kimil季节(10月、11月),土著的食谱中又添了两种蛴螬(蝉和一种甲壳虫的幼虫),

那是他们心目中的上等佳肴。大体上我们可以说雨季是肉食季节，Kimil 季节蛴螬季节，凉季是水果和根茎季节，热季是蜂蜜季节。

按盛行风来分，一年可以分成两个部分，11 月到 5 月为东北季风期，5 月到 11 月为西南季风期。

我打算证明，安达曼人通过与称作“比利库”（Biliku）和“塔莱”（Tarai）的两个神话人物有关的传说和信仰，表达了天气和季节等现象的社会价值，即这些自然现象影响社会生活和社会情感的方式。用“拟人化”这个词（其含义本章稍后将作解释），我们可以说，安达曼人用比利库和塔莱这两个神话人物把天气和季节进行了拟人化。比利库与东北季风联系在一起，她住在东北方向，从东北方吹来的风就叫作“Biliku 风”；因此，凉季和热季盛行东北季风，是比利库的季节。塔莱则与西南季风联系在一起，他住在西南方向，从西南方向吹来的风就叫作“Tarai 风”，因此雨季是塔莱的季节。可以证明，安达曼人将这两个神话人物与所有的天气和季节现象都联系在一起，能把天气和季节的变化描述得就像是人的行为或拟人的行为一样。

在大量关于比利库和塔莱的信仰和故事中，有些成分在大安达曼岛分支的所有部落中都是完全一致的。我拟将这些成分作为头等重要的成分来研究。比如，把比利库和塔莱分别与东北和西南方向以及这两个方向吹过来的风联系在一起，在这一点上他们是完全一致的。而且，这一信仰与安达曼人的任何其他信仰没有任何形式的冲突。类似的一致还有，他们都相信挖起甘薯和烧熔蜂蜡会使比利库生气。还有别的方面他们是大体上一致，但不是完全一致。比如，有个普遍的信仰是，最先发现火的是比利库，但也有一些关于火的由来的传说没有提到比利库。我拟将这类成分作为次等重要的成分来研究。最后是不同部落之间信仰不一致的成分，比如，在南安达曼岛普鲁格（Puluga）被看作是男性，而北安达曼岛则把比利库看作是女性。我拟将这一类成分只作为重要性不大的成分来研究，即作为与神话所表达的中心观念不密切相关的成分来研究。

采用上面规定的严格方法，我们就可以开始分析了。首先要指出，在把比利库和塔莱分别与东北和西南以及两种季风联系在一起这一点上，各部落是完全一致的。若非从这一点出发，就不可能对神话作出充分的解释。这种联系已

确立得如此牢固，以至于在季风本身的名称里也体现出来了。[①]不过，不同部落对于风的信仰在细节上是略有差异的。在北安达曼岛，已辨别的似乎只有两种主要的风，西南风（更准确地说是西偏南，W.S.W）叫作“塔莱风”（the Tarai wind）（注意，不是“塔莱的风”〔the wind of Tarai〕）；东北风（更准确地说是北偏东，N.N.E.）叫作“比利库风”（the Biliku wind）。这两种风显然是最重要的风，因为整个雨季都是一成不变地刮西南风，而凉季和热季大部分时间则刮东北风，几乎也没什么变化。阿卡拜尔和阿卡拜尔两部落关于这两种风的信仰与北安达曼岛的信仰如出一辙，只有两种主要的风被认为是重要的：一种与德丽亚（Deria）联系在一起，另一种与普鲁格（Puluga）联系在一起。这两个部落像北安达曼岛各部落一样，简直就没有注意到其他方向吹来的风。在 A-Pučikwar 部落却明显不同，这种差异对正确解释传说具有重要意义。该部落把风分为两种，西南风叫作“特丽亚”（Teria），其他的风（其中有许多是已辨别的）统统叫作“比利可”（Bilik）。因此比利可是多种风的通名，亦即所有来自北方和东方的风，不仅包括东北风，而且还包括西北风和东南风。他们用一个简单的名字——“特丽亚”来称呼西南风，或者，翻译成英语的话，最好是叫作“the Teria”。其他的风则用组合而成的名字来称呼，如 Metepur Bilik、Koičo Bilik 等，我们只能将之翻译成“the N.E. Bilik”（东北比利可风）、“the East Bilik”（东比利可风）等。[②]

对这些情况进行分析之后，我们得出两个重要的论断。第一是达成了一种理解，可以说，安达曼人把风拟人化成了比利库和塔莱两个人，他们用来表示自然现象的名称同时也是神话人物的名字，而且他们是直接用神话人物的名字而不是用其所有格来表示。也就是说，他们说“the Bilik”或“the Biliku wind”（比利可风或比利库风），而不说“Biliku's wind”（比利库的风）。第二是只有西南风与塔莱联系在一起，而所有其他风都与比利库联系在一起。

第二点对神话的解释具有不可忽视的重要意义。如果我们按盛行风来划分一年的话，那么雨季除了开头和末尾部分之外，属于西南风季节；热季（除了末尾部分）和凉季可以看作是属于东北风的季节，尽管风向在热季可能会变化；

① 这种联系还表现在地理名称上。*Puluga-l' ar-mugu* 的原意是“Puluga 前面”（the Puluga front），是 Archipelago 岛上一个朝着东北方向的地区的名称，意思是“朝着 Puluga 的一面”（the side facing Puluga）。

② *Bilik*、*Biliku*、*Puluga*（比利可、比利库、普鲁格）三词表示的是同一个神话人物，*Taria*、*Teria*、*Deria*（塔莱、特丽亚、德丽亚）三词表示的又是同一个神话人物，都是不同部落的不同叫法。——译注

剩下一年来还有两个时期是季风的转换期，方向变化很大，不能严格归给西南季风或东北季风。阿普泰可瓦部落把所有这些变化不定的风都用“比利可”的名字来表示，这表明该部落把这些风统统归类为东北风。这样，一年就分成不大相等的两部分：一个部分属于特丽亚或塔莱，包括除了开头和末尾之外的整个雨季；另一个部分属于比利可（比利库），包括 Kimil 季节、凉季、热季，甚至雨季的开头几天也算在内。这种严格的划分仅在阿普泰可瓦部落出现，但我们将可以证明，其他部落也能发现相似的观念。

暴风雨因比利库或塔莱而发生，在这个信仰上所有的部落都大体一致。这两个神话人物都能使雨水和雷电发生，但安达曼人在传说中只要提到猛烈的暴风雨，却总说是比利库造成的，从不说是塔莱造成的。因此，就暴风雨的问题来说，比利库显然比塔莱更重要，而这仅仅是比利库比她丈夫强的一个例子。比利库的这种优势得作为神话的重点之一来解释。[①]

我们已经看到了安达曼人是如何把具有负面社会价值的自然现象描述成一个发怒的人所做行为的结果，因为愤怒是安达曼人在自己的生活中最熟悉的反社会情感。比如，月圆之后光芒渐减，也被解释为月亮发怒的结果。猛烈暴风雨的负面社会价值是显然的，因此安达曼人就根据他们神话的一般原理，将暴风雨解释成某个神话人物发怒造成的。但暴风雨和风是密切相关的，因此一定是比利库和塔莱（土著用他们来把风拟人化了）造成了暴风雨。此外，除了一年中季风转换的两个特殊时期之外，安达曼群岛极少暴风雨，按照比利库和塔莱来划分季节因而更有根据了。我们已看到，土著（至少是一个部落的土著）在给风分类时，与塔莱联系在一起的只有平和的西南风，这种风不会带来龙卷风和猛烈的暴风雨，只是带来稳定的降雨，而所有其他的风都与比利库联系在一起。要是的确如此的话，那么，风向变来变去的龙卷风就显然一定是比利库干的了。而且，如果认为比利库季节包括稳定的东北风盛行时期以及变化不定的北风、东风发生的所有时期，那么我们就可以说，只有在比利库季节才可能发生猛烈暴风雨。因此，对自然现象本身进行分析之后，我们可以看到，在传说中比利库比塔莱强显然是有充分理由的。随着我们继续研究下去，这一点还将更加

---

① 虽然土著一般认为暴风雨（或者，说得更确切些，猛烈的暴风雨或龙卷风）是比利库发怒的结果，但与此冲突的是，土著又相信暴风雨是精灵、尤其是大海精灵造成的。

明显。

安达曼神话的另一条原理是,某个人,例如月亮,绝不会无缘无故地生气。安达曼人相信有许多行为会使比利库生气,其中有三种行为极为重要,其余的重要程度当然就低得多了。所以,有必要对这三种行为进行仔细分析,找出其含义。

所有部落都完全一致地相信,如果熔化或烧蜂蜡,比利库就会发怒并使天气变坏。盛产蜂蜜的季节是2月至5月的热季,而雨季期间几乎找不到什么蜂蜜,只有一种质次的黑色蜂蜜。因此,蜂蜜显然是比利库季节特有的物产。热季期间,蜂蜜非常丰富,土著大量采集。由于土著要使用蜂蜡,而且蜂蜡不熔化的话是没什么用的,因此这也是专门熔化蜂蜡的季节。在这个季节的开头,比利库风从北偏东(N.N.E.)方向平和地吹过来;季节快结束时,风向开始变动不定,有的年份会发生猛烈的风暴,西南季风的大雨随即开始。年复一年,熔化蜂蜡的季节都是在暴风雨的天气中结束的。那么对于安达曼人来说,暴风雨天气与比利库生气是一码事,因此,说熔化蜂蜡会使比利库生气在某种意义上只不过是说出了土著实际看到的情况。

安达曼群岛各地区都完全一致的另一个信仰是,砍倒或挖起某些植物会使比利库生气。这些植物包括安达曼人最珍爱的一些素食,比如几种甘薯和董棕[①](Caryota palm)的芯。与比利库有联系的根茎和水果中,有一两种在植物学上还没有鉴别其物种。不过,从我能获取的或多或少的信息来看,所有这些根茎和水果都是凉季和热季的时令物产,在雨季期间要么是完全没有,要么就是数量很少。另一方面,雨季产的植物类食物中,没有一种被安达曼人将之与比利库联系在一起提及。此外,在凉季和热季的所有食物中,与比利库有密切联系的,只是那些在Kimil季节期间才开始出现的食物。不妨举几个例子:甘薯及其他可食用根茎在雨季根本没有,但根茎在Kimil季节(10月、11月)开始长出来,所以这个季节有少量的这类根茎可吃。到了凉季,根茎就丰富起来,一直到热季还能找到。安达曼人认为所有这些根茎都与比利库有着特殊的关系,说是她的食物。董棕的情况也一样,它的芯(可以生吃,也可以做熟了吃)在Kimil季

① 董棕为热带棕榈科大乔木,高达30多米,径粗约50厘米,叶片长20多米,宽3—4米,树形奇异,状如花瓶。董棕的树芯可食用,著名的泰国西米就是用董棕树芯的淀粉加工而成的。——译注

节开始长出,整个凉季都能吃到这种上等佳肴。苏铁(Cycas)果是属于比利库的另一种食物,也是在凉季之初开始成熟的。库尔茨(Kurz)在他的著作《缅甸植物志》(*Burmese Flora*)中提到榼藤[1]时,说它是在"寒冷季节"成熟的。我因忽视而没有把这种植物与季节的关系记录下来,不过倒可以借用一下库尔茨的说法。因此可以看出,与比利库联系在一起的素食,就是那些在 Kimil 季节期间开始可以吃到、在凉季长得旺盛的食物。由于 Kimil 季节的确是东北季风,即比利库季风开始的时候,是龙卷风暴容易发生的季节,因此,与熔化蜂蜡的情况相似,土著就有了把食物与熟悉的自然现象联系在一起的根据。年复一年,这些食物开始成熟、土著采来吃时,安达曼群岛就发生暴风雨天气,有时还异常的猛烈。当安达曼人说,暴风雨天气是比利库发怒的表现,是挖起甘薯、砍倒董棕或者采集榼藤的种子引起的,他只是在说实实在在的情况而已。

素食的情况与蜂蜡的情况有些差别。土著熔化蜂蜡的活动进行了数周之后,比利库终于被激怒,发出暴风雨来惩罚冒犯者,季节的变换于是打断了蜂蜜的供应。而在根茎等食物这方面,似乎要紧的只是第一步。危险只存在于季节的开头,一旦比利库发过怒之后,坏天气就告终,危险就过去了,接下来是数周的好天气,其间土著可以无拘无束地吃有关的食物而不必担心有什么后果。就此而论,有个说法或许很值得重视,我不止一次听说过,大意是:制止暴风雨最有效的办法就是到森林里去破坏属于比利库的植物,也就是说,去做那些惹她发怒的事。我们可以把这种说法和土著在 Kimil 季节的活动联系在一起看。土著开始挖甘薯,采集其他素食,比利库因此发火,暴风雨天气随即发生。土著必须做的,只能是表现出足够的不屈不挠,继续吃甘薯等食物,而比利库的怒气必然平息,暴风雨天气必然结束。

还有第三个信仰是大安达曼岛所有地区都普遍接受的:要是杀死蝉,或者蝉早晨傍晚唱歌时有人弄出响声,比利库就会生气。由于蝉和日夜之间也有联系,对这一信仰的解释因此困难起来。比如马恩先生就说,不许在黎明(当蝉唱歌时)弄出响声的禁忌不是与普鲁格有关,而是与太阳有关。[2]

只有在 Kimil 季节才可吃到蝉的幼虫,一年中的其他时间都不行。这当中

---

① 参见本书 111 页注②。——译注

② 第 111 页。

的联系是非常简单的:杀死蝉(幼虫)的行为只在一个短暂的季节里发生,而这个季节是发生龙卷风的季节。然而,同样是在这个季节,土著还吃一种甲壳虫的幼虫,但我从未听说过比利库与这种甲壳虫的幼虫之间有什么联系。就算土著相信比利库与这种幼虫有联系,这种信仰也肯定远不如有关蝉的信仰那么重要。此外,已提到过的一个信仰是,如果杀死蝉的成虫,或者在蝉儿唱歌时弄出响声,比利库就会发怒,使天气变坏,这个信仰显然不完全是在 Kimil 季节吃蝉幼虫的习俗的结果。

土著把蝉与比利库联系在一起,几乎肯定是由于这种昆虫与季节之间的联系。遗憾的是,由于当时没有认识到此事的重要性,我在安达曼群岛期间没有把蝉的生命周期与季节变换之间的关系记录下来,而我又不愿相信自己对此事的模糊记忆,毕竟当时没有特别注意到。马恩先生说(他显然是引用某个土著的话),寒冷季节和干旱季节很少看见蝉(因而可以推测,在此期间也很少听到蝉唱歌)。我认为蝉的生命周期如下:雨季期间只能见到蝉的成虫,它们在雨季的某个时期产卵,有可能是雨季的末期。到了 10 月、11 月,蝉卵发育成了蝉蛹,而土著吃的正是蝉蛹;但蝉的成虫,或者成虫的一部分此时依然活着,可以看见、听见。到了 12 月,最后几只成虫蝉也死掉了,而其幼虫还没有发育到成虫的样子,因此有一段时间既看不到蝉的成虫也听不到蝉的叫声。到了雨季,头几场雨一开始下,新一代蝉可能就以成虫的样子出现了。

好天气期间(12 月至 3 月)既看不到也听不到蝉,这一点很重要,我们可以根据这一点来对神话进行解释。如上文所述,蝉可能是在雨季开始的暴风雨天气期间重新出现的,直到 Kimil 季节末尾的暴风雨天气期间,蝉才又消失。(我肯定在 10 月份听到、看到过蝉,就我记忆所及,11 月份也有。)因此,蝉毫无疑问是与一年中包括雨季和雨季前后的两个暴风雨季节在内的这段时期联系在一起。我相信,这个重要的事实已经可以把安达曼人将蝉和天气联系在一起的信仰解释清楚了。

我听说过一个叫作"杀蝉"(Killing the cicada)仪式,是阿卡拜尔部落(可能其他部落也有)在 Kimil 季节的末尾举行的,其目的据说是为了保证几个月里能有好天气。仪式所做的事情恰恰是土著相信会引起暴风雨的行为,即在蝉傍晚唱歌的时候弄出响声。蝉一开始唱歌,营地里所有的人就都使尽浑身解数发出最大的响声,有的在地上敲打竹子,有的撞击传声板,有的捶打独木舟,以此发出

那些据说是蝉最不喜欢的响声。据向我提供信息的人说,这个仪式的作用是"杀死"所有的蝉,以便数周之内听不到它们唱歌,而只要这种没有蝉声的情况持续下去,就能保证有好天气。前面说过,虽然挖起甘薯、砍倒董棕会触怒比利库,但只要把这些行为坚持得足够久,就可以赶跑坏天气,因此会使比利库发火的其他行为也是如此。如果我们回想起这些,这个小仪式的含义就显而易见了。因此可以看出,尽管这个问题稍微复杂一点,但土著把蝉和比利库以及坏天气联系在一起的信仰完全可以像有关蜂蜡和素食的信仰那样进行解释。这三个与比利库有关的最重要的禁令能得出同一个解释,说明此处提出的解释很可能是正确的。真正具有重要意义的只有这三个信仰。第127页讲到比利库与鱼类、鸟类和两种树的联系,对此我无法解释。在北安达曼岛,比利库与蜘蛛之间有着明确的联系,"蜘蛛"这种生物的名称就叫作"比利库"(biliku)。我认为这也可以像解释蝉与比利库的联系那样在同一个基础上进行解释,即根据蜘蛛与季节变换之间的关系来进行解释,但遗憾的是,由于忽略了把安达曼群岛蜘蛛的生活习性记录下来,我无法说出任何有把握的解释,因此宁可不讨论蜘蛛与比利库之间的联系了。[①]

对于这些与比利库有关的信仰以及那些冒犯她的事情,我提出的解释是,这些只不过是土著对可观察到的自然现象采用特殊形式进行的陈述。雨季结束,风向开始变化,甘薯及其他植物产品开始长成,可用作食物了,而暴风雨天气也开始出现,有些年份还有异常猛烈的龙卷风。接下来的一段时期刮着稳定的东北风,天气晴朗,有大量的素食可吃,在此期间听不到蝉的叫声。接下来是蜂蜜季节,采蜂蜜、熔蜂蜡,每个人都忙得不可开交。风向多变,多降暴雨,晴朗天气结束,雨季重新开始。安达曼人的情感受到这些自然现象的影响,因而把发生的所有这些事情都看成仿佛是一个拟人化的存在物(anthropomorphic being)的所作所为,以此表达自己的模糊观念。植物产品、蝉以及蜂蜜都属于比利库

---

① 用biliku这个名字来表示蜘蛛显然是一个小主题,而且这个名字很可能是后人加上去的。在我们了解情况的安达曼群岛的所有分支中,东北季风的名字都是一样的,唯一只有方言上的差别。小安达曼岛的土著管东北季风叫Öluga,巨蜥也是叫这个名字。因此可以推测,在安达曼群岛各处,东北季风原本是叫一个名字(Öluga, Puluga, Bilik, Bilika, Biliku),后来这个名字在北安达曼岛被用来称呼蜘蛛,在小安达曼岛则被用来称呼巨蜥。可以注意到,在大安达曼岛,关于巨蜥的名称一种部落语言与另一种部落语言是不同的。

的,如果挖起甘薯,她就会生气,换言之,暴风雨就会发生,暴风雨成了比利库发怒的表现。蝉的歌声停止之后,会使比利库发怒的因素就少了一个,因此蝉声结束就成为好天气开始的标志。当土著忙于熔化蜂蜡的时候,比利库的怒气又再次表露出来。

可以说,这些关于比利库的信仰表达了蜂蜜、蜂蜡以及甘薯等植物食品的社会价值。安达曼群岛出产的水果中,没几种含有自然糖分。而土著格外爱吃甜的东西,现在能从布莱尔港的殖民地弄到糖,他们就爱吃得不得了。以前,蜂蜜几乎是他们唯一的甜食,因此土著对蜂蜜分外看重。除了甘薯及另外几种与比利库有关的食物之外,安达曼群岛上就极少有什么物产既含有淀粉、味道又那么好的了。对于雨季期间几乎完全靠吃鱼、肉为生的土著来说,暴风雨季节期间含淀粉的食物(甘薯、董棕等等)具有很高的价值,很受他们珍视。可见,与比利库有关的食物都具有很高的价值。

我们都知道,如果为了得到一件物品我们必须做出巨大的努力或牺牲,或者置身于危险之中,这件东西的价值就会增加。安达曼人则是把这一心理过程反过来,为了表达他对蜂蜜和甘薯的价值观,就说,为了得到这些东西,他必须去冒比利库发火的危险并承担随后发生的后果。上一章已说过,土著相信一切食物吃起来都或多或少都具有危险,如果要避免危险,就必须采取仪式预防措施,这种信仰表达了一般食物的价值。比利库的神话为这种同样的心理过程又举出了一个例子,不过涉及的不是所有的食物,只是少数几种具有特殊价值的食物。但还可以再举出一个例子。土著极喜欢烤猪肉,他们相信烤野猪会冒犯某些天上的精灵,因此烤野猪是危险的。[1]

现在回到比利库是龙卷风的发出者这一主题上来,就算有重复之嫌,也有必要在本文的论证中证明两点:(1)比利库是龙卷风的发出者,这是比利库最重要的象征;(2)这种象征是直接从比利库与东北季风之间的联系产生的。

先拿第二点来说,我们首先会注意到,塔莱与恒定的西南风联系在一起。西南风一刮就是数月,其间变化甚微,而比利库则与热季里变化多端的各种风联系在一起。龙卷风暴的一个特点是,风从一个方向转到另一个方向。此外,

---

① 应注意的是,这些与比利库有关的禁忌并非绝对的禁止;这些禁忌只是一些信仰,认为如果做了某些事可能就会惹比利库发火(即可能会发生暴风雨);如果你做这样的事,你就得冒这种危险。这一点与烤野猪是完全一样的。

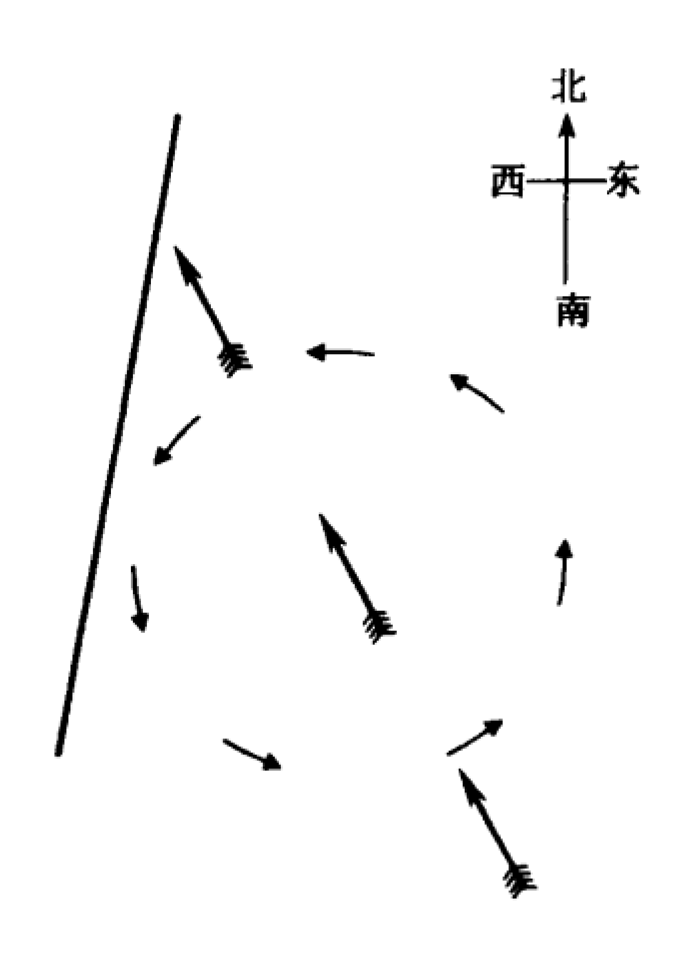
由于经过安达曼群岛的大多数龙卷风都是从东南向西北移动，而龙卷风是逆时针转动，因此，当有龙卷风抵达安达曼群岛时，它的第一阵风是从东北方向吹来的。这从插图中可以看出。只有在风暴的末尾，当风眼已经过去之后，风才是从西南方向吹来的。可见，龙卷风是与比利库而不是与塔莱联系在一起，显然是由这种现象的特点决定的，而这种现象也为比利库—塔莱神话提出了解释。

比利库与龙卷风联系在一起是比利库最重要的象征，只要我们分析一下提到比利库的传说，这一点就很明显了。出现比利库名字的传说[①]大多会讲比利库生祖先的气，而我们知道，对于安达曼人而言，龙卷风与比利库的怒气是一码事。有些故事还讲到，比利库发出一场巨大的风暴，几乎摧毁了世界。在所有的传说中，我们都会看到她被描绘成一个怒气冲冲、令人畏惧的神，其力量能把人类生命和财产毁于一旦。传说从来没有像这样描述过塔莱，因为西南季风带来的降雨本身并没有这样的破坏力。

现在我们可以对比利库和塔莱的特征进行比较，并对他们在神话中各自的地位进行解释了。比利库比塔莱强的原因是比利库能发出龙卷风，而塔莱顶多能发出倾盆大雨。塔莱从不干破坏生活和财产的事，那些事都是比利库干的。因此比利库的强者地位是从神话的基本要点得出来的。其次，塔莱是稳定不变、始终如一的，而比利库却是变化无常的。某一年的雨季和另一年的雨季完全没有两样，整个雨季期间都是始终如一的天气。与此相反，某一年的比利库季节可能会有可怕的风暴，而另一年风暴可能又小得多；与此同时，在比利库季节的某段时期，一天与另一天的天气都会不一样，你甚至没法断定明天会是怎样的天气。显然，比利库行为的不确定性以及无法对付的特点，很容易使安达曼人在心目中觉得她比配偶塔莱重要得多。

现在让我们来研究一下比利库的性别问题。在这个问题上，存在着不一致的说法。在北安达曼岛，塔莱被说成是男的，比利库是女的。显然，这种说法是由比利库与塔莱在调节季节中所占据的地位决定的。塔莱掌管着雨季，雨季期间的主要食物是陆地上动物的肉和海里的鱼，而供给肉类食物是男人的活。与此相反，比利库掌管的季节期间，主要食物是各种植物产品，而供给这类食物是

① 例如，见第144—145页阿卡德鲁部落的传说，第146页 *Aka-Kede* 部落的传说，第146—148页 *Aka-Bale* 部落的传说，以及第165、166页的传说。



直线代表安达曼群岛,大箭头表示
龙卷风移动方向,小箭头表示风向。

女人的活。只有男人才出去捕猎野猪、海龟或者叉鱼、射鱼,而且猪肉、龟肉、儒艮开头部分的烹饪总是由男人操办;去挖甘薯、采集水果和种实的则是女人,而且烹饪这些素食的也是女人。那么,就可以说,肉食是男人的食物,素食是女人的食物,这种理解完全讲得通。既然肉食是塔莱的食物,素食是比利库的食物,就有充分理由说塔莱是男的、比利库是女的了。

把比利库看作是女的这种想法与上文描述的比利库性格是一致的。女人(指安达曼群岛上的)的捉摸不定、变化无常是众所周知的,你常常很容易知道一个男人将要做什么,但对女人你就拿不准了。而且,当安达曼人想描绘一对密切相关的神话人物时,自然而然就会把他们比作自己所熟悉的密切相关的一对——丈夫和妻子。这种倾向使安达曼人在许多传说中把太阳和月亮说成丈夫和妻子,那么这种倾向对比利库神话的影响也是情理之中的事。

但是,南安达曼岛的土著却把普鲁格和德丽亚都说成是男的。可以证明,这种观点的说法也是有其道理的。阿卡拜尔部落的土著说,普鲁格和德丽亚曾经是朋友,但由于两人吵架,现在各住在大地相对的两端,而且还常常一吵再

吵。有几个月(西南季风期)是德丽亚控制了局势，并发出他的风；接下来两人打斗，因此几个星期的天气多变不定，直到德丽亚被打败，普鲁格控制了天气，发出了东北风。然而，德丽亚渐渐的又露面了，两人又开始争吵，因此天气又变得反复不定，风暴也多了起来，直到普鲁格被打败，在一段时期里德丽亚又重新占据控制地位。尽管这个故事语言单调，但能把这个世界想像成两个吵闹不休的巨人的打斗场所，其中史诗般的宏伟气概是掩藏不住的。如果你是个经历过热带龙卷风的人，看到龙卷风的风向变来变去，威力无与伦比，攻击起来迅雷不及掩耳，看到风暴中心到达和经过你周围时稍稍停顿(感觉上仅仅是稍稍停顿)，突然间风又从相反的方向猛吹过来，疯狂的搏斗又重新开始，你不能不承认，阿卡拜尔部落的神话语言如此形象，把这种风暴描述得如此精彩。

在安达曼人的想像中，如此猛烈的搏斗只能是发生在两个男人之间，因此这种神话势必包含这样的看法：普鲁格和德丽亚都是男的。因此，认为两人都是男性的观点显然有一定的合理性，显然能使安达曼人把这种天气现象在他心中产生的情感和印象表达出来。不过，冒昧地说，我认为南安达曼岛的神话不如北安达曼岛的神话那么圆满，没有把有关自然现象的不同特征表达得那么好。[①]

这个神话最重要的一个要素是把比利库(普鲁格)与火联系在一起。所有部落都有传说讲到比利库是第一个拥有火的人，有些故事说，是比利库把火传给了祖先，而又有些故事说，是祖先当中的某个人从比利库那里偷来了火。比利库作为风暴的发出者，与闪电是联系在一起的。毫无疑问，这些传说都是源于比利库与闪电之间的联系。

关于闪电，土著有好几种不同的看法。其中一种看法认为，闪电(Ele)和雷(Korude)是两个人，雷声闪电的现象就是这两个人造成的，并且以他们的名字命名。另一种看法认为，雷声闪电是比利库和塔莱引起的。总的来看，土著思想中出现得更频繁的是后一种看法。视季节、盛行风等而定，某个人看到天上有闪电时会说 Biliku čatobom 或 Tarai čatobom，意思是“比利库(或塔莱)在干活”。不

---

① 在 1909 年第 20 期 *Folk-lore* 杂志上的一篇文章中，我提出了一个假设，说安达曼的所有部落可能曾经都认为比利库(普鲁格)是女的、塔莱(德丽亚)是男的。现在我仍然倾向于认为有证据能够证明这个假设，但是，如果对安达曼人过去的信仰可能会是什么样子进行讨论的话，就超出本章的范围了，因此只好略去不谈。

过,关于比利库如何弄出闪电却有不同的说法。一种说法是,闪电是比利库扔过天空的一个火把;又一种说法是,闪电是比利库掷过天空的一个珍珠贝;还有一种说法是,比利库在一块红石头上敲打珍珠贝,从而造出了闪电。

安达曼人把闪电看作火,这是毫无疑问的。被闪电击中的树木烧焦的样子,足以使他们对此深信不疑。因此,太阳和闪电是他们所知的仅有两种自然火。(关于比利库与太阳之间的联系,我稍后再谈。)作为闪电的控制者,比利库因而成了火的拥有者。因此,从闪电这种自然现象产生的各种信仰当中,最简单的说法就是把闪电说成是火把了。总的来看,这种说法是土著最常讲的,至少在南安达曼岛如此。

把闪电说成是珍珠贝,不仅是由于这种贝壳具有珍珠般的光泽,而且还由于它的另外一些特点。此处所说的贝壳(be)只有妇女才使用,而且仅仅是在准备做饭时,才用它来把甘薯及其他素食切成片。土著把比利库看作是女的,而且又特别地将她与甘薯及其他素食联系在一起,因此自然就把这种贝壳与比利库联系在一起。知道这种基本联系之后,那么,这种贝壳光亮的外表、锐利的边缘,加上它可以像掷飞碟般掠过空中,就能解释清楚为什么土著说闪电是比利库扔出的一片珍珠贝了。在南安达曼岛,由于那里的土著把普鲁格看作是男的,因此这种关于珍珠贝的信仰与其余的神话不协调,由此我们应当认为,南安达曼岛没有认为闪电是珍珠贝这样的说法。然而,阿卡拜尔语用来表示闪电的词(be-iŋa,其中-iŋa 或-ŋa 是后缀)却表明,他们以前可能有过类似的信仰[①]。

在北安达曼岛,闪电是火把、是贝壳两种说法是并存的,因为两种说法都以不同的方式与其余的神话吻合得很好。但还有第三种说法似乎可以调和这两种相互矛盾的观点,这第三种说法是,比利库用珍珠贝打击一块红石头,从而产生了闪电。

在北安达曼岛,土著认为扔贝壳或火把的行为是比利库的象征。这是土著想像比利库的方式,如果安达曼人具有绘画的技艺,肯定会把比利库画成扔贝壳或火把的样子。在前面的章节描述过的舞蹈中,跳舞者扮演各种各样的神话人物,而在演到比利库时,跳舞者手里拿着一片贝壳跳来跳去,做出威胁着要把贝壳投向观众的样子。

---

① 词干 be 似乎与切割的概念有关。

比利库或普鲁格以投掷火把或贝壳的方式发出闪电，好几个关于火的由来的传说出现了这样的描述。尤其是有个传说，它以不同版本的形式存在于安达曼群岛所有地区，讲的是翠鸟如何从比利库那里偷火，比利库又如何把一个火把或贝壳掷向偷火的翠鸟。

关于火的传说，最常见的、也是我亲自听到过的唯一一种说法，是说火是偷来的。而马恩先生却记录到一个版本，其中讲到普鲁格把火交给了祖先。说火是偷来的，这一主题具有很重要的意义，因为它向我们揭示了安达曼人对比利库以及他们与比利库之间关系的通常看法。就这些故事来说，比利库不是一个因为发明了火而受到人类感激的恩人，而是一个与人类社会对立的人，在祖先的时代是这样，如今也还是这样。虽然比利库有火，但她却把火自个儿留着，想得到火只有从她那儿偷。发现火被偷了，她很生气，要惩罚胆敢冒犯她的人。

在别的传说也讲到比利库与祖先之间的对立。有的故事说比利库不是和祖先住在一起，而是住在一个小海峡的一边，祖先们则住在海峡的另一边，阿卡拜尔部落和阿普泰可瓦部落的传说就是这么说的。因此，在土著的思想中，比利库与祖先是分开的。阿卡契德部落的传说讲到，祖先吃了比利库认为是属她专有的食物，她就把祖先们杀死。结果，祖先们联合起来，协力杀死了比利库。阿卡拜尔部落的版本也有类似的描述：由于祖先吃某些植物食品，普鲁格常常生他们的气，恼怒之下，普鲁格摧毁了祖先的棚屋和其他财产（就像是龙卷风形成的破坏那样，据说有时候安达曼人发火也是这样），最后，祖先把他赶出了这个世界。阿普泰可瓦部落的传说则讲到，由于祖先偷了比利库的火，比利库生气之下就离开了这个世界。阿卡德鲁部落的传说讲，比利库吃光了祖先的食物，因此祖先们离开那个地方，撇开她不管，于是比利库就用她的贝壳（闪电）杀戮祖先，后来想乘一块石头渡过海峡，终于丧命。所有这些传说，尽管表达方式各不相同，但似乎都是想表达同一种观念，即比利库与人类处于敌对状态，因为人类胆敢动用比利库认为是属于自己专有财产的东西（甘薯等）。无疑，安达曼人通常把比利库与祖先之间的关系设想成敌对关系；由于祖先代表着安达曼社会的雏形，因此，这样的关系也就是比利库与安达曼人之间的关系。这种关系与我们已经看到的神话基本成分是很相符的。东北季风给土著带来了极有价值的东西，如甘薯、蜂蜜等，但这些东西经过一个暴风雨时期之后才能得到，仿佛给得很勉强，而且到了下一个暴风雨时期，最后又要把这些好东西拿走。

不过,如果我们接受马恩先生关于南安达曼岛神话的说法,就知道比利库与人类敌对的观点并非绝对的普遍。马恩先生研究了一些部落(阿卡拜尔和阿普泰可瓦),说这些部落的土著普遍认为普鲁格是世界的造物主和统治人类的仁慈君主。尽管我无法找到持有与马恩先生所说观点的土著,但可能在以前某个时期,尤其是在南方的部落,土著的确把普鲁格看作是恩人,甚至是人类的创造者。[①]

神话将比利库描述成与人类敌对的样子,是由她的地位决定的——她是个怒气冲冲、能使风雨大作的人。而这一点正如传说所表明的那样,是土著对比利库较为常见的看法。但比利库还有与此相反的另一面。四季轮回给安达曼人带来了喜爱的食物——Kimil 季节的昆虫幼虫,凉季和热季的甘薯、蜂蜜。安达曼人给东北季风起的名字当中,就有一个名字意思是"丰饶之季"。因此,比利库作为这个季节的拟人化的象征,本身就是好事物的给予者。比利库的这一面在部分传说中有所表现,被看作是所有与她联系在一起的自然物产的创造者或发现者。(有个传说讲到,蜂蜜是比利库的儿子帕吉都(Perjido)在母亲比利库的帮助下发现的。)因此,比利库拥有一个与土著祖先相似的地位,而由于祖先为人类造福,令人对祖先是心怀感激的。把比利库看作恩人的观点在北安达曼岛常常发展成一个信仰,认为比利库是如今妇女所操的一切手艺的发明者。类似的,有迹象表明,土著认为发明了男人手艺的是比利库的儿子帕吉都。

尽管把比利库看作是恩人的观点在某种程度上与认为她总体上与人类处于敌对状态的观点是相矛盾的,但由于这种观点出自神话的基本成分,因此不能忽视。在暴风雨季节期间,面对令人恐惧的狂风,除了记得比利库是风暴的发出者之外,安达曼人有可能把比利库的其他方面都忘得一干二净了。但在东北季风期的好天气里,安达曼人不必再担心猛烈的暴风雨,可以享用大量的美食,而他认为这些美食是专门属于比利库的好东西,安达曼人此时对比利库的情感肯定是很不一样的,此时比利库在安达曼人心目中成了好天气和美食的赐予者。因此,尽管比利库这两个方面是相互矛盾的,却是使神话完整的两个组

---

① 在分析马恩先生给出的关于安达曼神话的技术时,必须记住一点——毫无疑问,他在记述时,有强烈的意愿想证明安达曼人关于普鲁格的信仰与基督徒对上帝的信仰实际上是基本相同的。或许可以肯定,马恩先生并非有意让自己的意愿来影响自己对安达曼人信仰所作的记录,但如果说,他的这种意愿没有在无意识的情况下对马恩先生本人以及他的信息提供者产生了很大的影响,也是不可能的。

成部分。

但比利库也是第一个火的拥有者,而且我们已经看到,安达曼人把火看作社会生活的源泉,因而在某种程度上也看作是一切生活的源泉。比利库作为火的来源,因此也是生活的源泉。安达曼群岛各地区都存在着对比利库的这种看法,不过在南安达曼岛要比在北安达曼岛表现得更明显。所以比利库是社会的创造者,而由于整个宇宙是以社会为中心的,因此比利库是整个宇宙的创造者,成了创造或安排人类生活秩序的神。

但是,与比利库竞争这一种地位的还另有其人。除了闪电之外,还有另一个自然火源——太阳。因此我们会发现,关于世界如何开始,安达曼人产生了两种不同(而且相反)的神话。其中一种把太阳与比利库联系在一起,说太阳是属于比利库的,或者说是比利库造出来的。例如,阿卡契德部落的传说就讲到,比利库把一块燃烧的木炭扔到天上,造出了太阳。这样,比利库就成了火的唯一来源,因而也成了生活的唯一源泉。马恩先生记录下来的一些版本的传说中,普鲁格的地位也是如此。在马恩先生记录下来的那些传说中,普鲁格使太阳下到地上,点燃了一堆木柴,把火传给了第一批人类。另一种传说则把太阳与比利库分开,说是太阳,或者一个与太阳直接联系在一起的神话人物创造了世界,是生活的源泉。遗憾的是,关于这种神话我没有得到多少详细的资料。在北安达曼岛,有传说把一个叫作Ċara的神话人物与太阳和好天气联系在一起,因此当然有时候就把Ċara也看作是造物主。南安达曼岛的一些传说,则把太阳与托摩(Tomo)联系在一起。人死后,不论男女,都到天上与托摩生活在一起。是托摩造出了所有的东西,使一切东西以它们现在的样子存在于世界上。托摩是宇宙中存在的第一样东西,是他安排了大自然的秩序;类似的,是他建立了社会的秩序。因此,有些问题,比如,要是问土著为什么要遵守某种习俗,土著常常会回答说,那是由托摩定下来的。在马恩先生的记录下来的传说中,托摩的身份却被降低了,仅仅是普鲁格造出的第一个人。但从阿卡拜尔和A-Pučikwar部落的土著告诉我的故事来看,托摩却是普鲁格的对手,有的故事说托摩是至高无上的造物主,有的故事又说普鲁格是造物主。有个阿卡拜尔部落的土著接受了西方的教育,成了一名基督徒,是个很聪明的人。他本部落的另一个人是讲述传说故事的权威人物,告诉了我一些故事,那个成为基督徒的土著向我解释这些故事时说,托摩之于阿卡拜尔人,就如上帝之于基督徒。当我问他,

难道不是普鲁格才是安达曼人心目中的上帝吗，他回答说，有些人可能是这么认为的，但据那个给我讲故事的老人说，占有上帝地位的是托摩而不是普鲁格。[①]

需要讨论的只剩下一点了，这一点就是比利库与精灵的联系。显然，必须将比利库、塔莱两个神话人物与精灵（Lau）区分开来，但与此同时，关于坏天气却又存在着两种解释，把比利库和精灵连在了一起。其中一种解释说暴风雨是比利库造成的，而另一种解释则说暴风雨是精灵、尤其是大海精灵造成的。这两种说法尽管看起来矛盾，但都为安达曼人相信。安达曼人把精灵与天气联系在一起，是因为天气会限制社会活动，而且我们在上一章也看到，土著倾向于把死人的精灵与干扰到社会生活顺利进行的一切事物联系在一起。当土著说，在大海里嗖嗖挥动弓箭或者把一段 Anadendron 藤放到海里能够制止暴风雨时，他们认为造成暴风雨的不是比利库，而是那些害怕弓箭和 Anadendron 藤的精灵。

我发现，阿普泰可瓦部落的土著认为比利可（Bilik）与精灵之间有某种联系。该部落的一个人（巫医或梦师）说，比利可是一类独特的精灵，他们虽与劳（Lau，森林精灵）和朱鲁亚（Jurua，大海精灵）相似，但有明显的区别，控制着天气的正是这些比利可精灵。某些人死后不是变成劳或朱鲁亚精灵，而是变成比利可精灵。例如，这个梦师把他做过的一个梦告诉了我，说他在梦中遇到一个已去世的朋友并与之交谈。当他提到朋友的名字时，是用 Boičo Bilik 来表示的，而他的这个朋友在世时名字就叫作 Boičo。梦师可以在梦中与比利可精灵进行沟通，从而控制天气的变化。由此可见，阿普泰可瓦部落有一个信仰，认为比利可不是一个单独的神话人物的名字，而是一类精灵的总称，这类精灵的基本特点与另两种精灵相似。在我看来，这种信仰是该部落某些巫医提出来的，出现得

① 若要完成本论题这个部分的讨论，可能就需要对那些传说的许多问题进行研究，但这些传说的真正含义我并没有完全理解。例如，对帕吉都（Perjido）在比利库—塔莱神话中处于怎样的地位，我就没有作出任何解释，尽管这可能是个重要的问题。比利库与蜘蛛之间的联系（比利库有网，住在洞里或岩洞里，有时闭门在洞里睡大觉，有时出来呼风唤雨）从何而来，我也没有进行分析。除了托摩之外，还有另外一个对手与比利库竞争好天气和热季的控制者地位，即名叫čubi（wara-jobo）的蛇，他是蜂蜜和好天气的守护神。有的传说提到蛇与蜂蜜的关系（第 202 页），前面讲到吃蜂蜜仪式时（第 79 页）也提到蛇与蜂蜜的联系。据马恩先生说，当南安达曼岛的土著看到有乌云飘过来，如果想要它不下雨，就会威胁普鲁格说他们要叫 wara-jobo 来咬普鲁格。这种蛇与其他种类的蛇一样，只有在蜂蜜季节的热天气里才能看到。不妨回想一下，土著用白黏土在身上画的一种装饰图案的名字就是从这种蛇得来的。

相对较晚。上述梦师所梦见的 Bocio,似乎对这种信仰的形成起到一定的作用。不过,这种信仰为我们了解安达曼人信仰提供了线索,这一点上的价值丝毫不会因其出现得较晚而降低。

显然,安达曼人想把北风和东风彼此区分开,把每一种可辨认的风单独看作一个人,并把认为天气是由精灵以及由比利可和特丽亚控制两种相反的信仰合并在一起,因而产生了这些信仰。认为损害到人类幸福的一切事物都是因精灵而起的一般信仰体系势必形成一种观念——天气乃精灵所控制,这种观念还体现在一种信仰上,即巫医(因与精灵接触而获得了巫术力量)也可以在某种程度上影响天气。不过,这一信仰与另一种观点却是冲突的,因为另一种观点认为,天气和季节是由比利库和塔莱控制,这两个神话人物不是精灵,而是自然现象的化身。或许,正是由于这两种相互冲突的信仰本身都很重要、不可或缺,因此阿普泰可瓦部落才存在那些独特信仰的描述。

我已对比利库—塔莱神话中大多数较为重要的细节进行了讨论,并试图证明整个神话都是为了表达天气和季节等自然现象的社会价值。这些自然现象以某些特定的方式影响着社会生活,因而成为安达曼人某些情感的对象;传说故事则表达了这些情感。比利库和塔莱是东北季风和西南季风的化身;作为这种化身,他们是天气变化的根源;比利库和塔莱因而成为由天气引起的情感的对象;所以,安达曼人在一年中某些时期对龙卷风的恐惧表达成了对比利库发火的恐惧。由于安达曼人开始担心暴风雨的时候正是他们开始挖食甘薯的时候,因此神话把比利库的发怒与挖甘薯连在了一起,关于蜂蜜和蝉的传说也与此类似。比利库因为与植物类食物联系在一起,而这些东西是妇女必须主要采集的物品,所以(在北安达曼岛)被认为是女的;塔莱因为与肉类食物联系在一起,所以是男子;是故两人被想像成夫妇。比利库是暴风雨的制造者,故闪电是她发出来的,故比利库是火的拥有者。安达曼人从而把比利库看作是第一个拥有火的人,由此产生了许多描述祖先如何从比利库那里获得火种的故事。人们通常认为比利库与人类是敌对而不是友好的,因此这些故事就说火是如何从比利库那里偷来的。但是,除了是暴风雨的制造者之外,比利库还是东北季风期间美食的赐予者,而当土著把注意力集中在季节推移的这方面时,他们就会认为比利库是人类的恩人。由于比利库是火的拥有者,而火是社会生活的来源,因此比利库本身就被土著看作是生活的来源,尽管另有神话把这种地位赋予了

一个与太阳联系在一起的神话人物。

以上就是我试图论证的解释的概略。可能有人会指出,安达曼神话中还有少数重要内容和一些次要内容我尚未进行解释。要是要求解释达到那样的程度才算圆满的话,那么我的解释是不圆满的。但我希望我已在解释的过程中给出了充分的证据,证明我们可以用我所作出的解释作为一个组成部分,来对整个安达曼神话的含义和功能进行解释。

就本章的目的而言,是没有必要对安达曼人的传说逐个进行分析的。的确,安达曼神话有许多内容我无法解释,而我认为,这完全是由于我对土著的思维方式缺乏了解。上文已分析过的那些例子对于我的论证来说,已经足够了。假如我作出的这些解释正确的话,我们就可以在此基础上得出一定的总结论。

我已把一些较重要的传说解释为自然现象的社会价值的表达。例如,日夜的交替以某种特定的方式影响着社会生活,土著因而对日夜交替的自然现象产生了某种思维和情感。但是,这些思维和情感是模糊不清、缺乏固定性的,直到通过某些明确的行为准则(如禁止在蝉唱歌时发出响声)或者一些具体的陈述(如关于夜晚由来的传说故事)来进行阐述和表达,才显得明确。类似的,火以某种方式影响着社会生活,安达曼人对火的拥有产生了模糊的情感,而关于火的由来或者在大洪水中如何保住火种的传说为这种模糊情感提供了确切、持久的形式。最后,我试图证明,天气和季节影响着安达曼人的生活,安达曼人对此产生了一些观念和情感,而关于比利库和塔莱的神话只不过是以具体的形式表达了他们的这些观念和情感。从这些例子,现在我想作一个总的结论。我想提出的结论是,安达曼人的所有传说都只不过是他们情感和观念的具体表达形式,所表达的情感和观念是因影响到安达曼人的道德观念和社会生活的种种事物而产生的。换言之,这些传说的功能在于表达不同物品的社会价值——表达具有安达曼社会组织特色的社会价值体系。为了证明这个概括性的论点是正确的,就有必要说明一个问题:这些象征怎么是以神话和传说出现的呢,怎么涉及的是祖先以及诸如比利库和塔莱之类的拟人化存在物呢?

在所有的神话中,我们都能看到被我叫作"自然现象的拟人化"(personification of natural phenomena)的例子。现在必须对这个名词下一个更确切的定义了。我用"拟人化"这个词所表达的意思是指某种自然现象与某个人观念之间的联系,在这种联系中,自然现象的各种特征被看作仿佛是人的行为或特征。其最

简单的形式就是把自然现象本身说成或看成仿佛是一个真正的人一般,例如,太阳和月亮就被说成是太阳女士和月亮先生。类似的,在北安达曼岛,夜晚也被拟人化了,叫作"夜晚女士"(Mimi Bat)。不过,在许多拟人的例子中,尽管神话人物与自然现象的名字可能相同、也可能不同,但都把自然现象说成是前者造成的。例如,在北安达曼岛,Ele是闪电的名字,而且Ele也被说成是一个人;但若我们进一步询问土著的话,土著就会告诉我们说,Ele(指这个人)是通过晃大腿来发出闪电的。类似的例子还有比利库和塔莱,据说从不同方向吹来的风是这两个神话人物发出的,但如果我们问风的名称是什么,就会发现南安达曼岛(阿普泰可瓦部落)的土著称西南风为"特丽亚"(Teria),其他的风为"比利可"(Bilik)。因此,神话人物的名字同时也是他所拟人化(按本文所下的定义理解)的自然现象的名称。在北安达曼岛我们会看到情况有些不同,那里的土著把风叫作"比利库风"(the Biliku wind)和"塔莱风"(the Tarai wind)。我认为,必须坚持把土语中的Biliku bo̱to和Tarai bo̱to这样来翻译。不妨设想一下,假如比利库仅仅是一个发出风的人,那么风的名称就应当叫作"比利库之风"(the wind of Biliku),采用的是所有格形式(Biliku ičo bo̱to);但情况并非如此,土著惯用的断语只有翻译成"比利库风"(the Biliku wind)才是正确的,就像我们所说的"北风"(the north wind)一样。可见,即使在北安达曼岛,比利库和塔莱也是用作这两种主要风的名字。

在太阳和月亮、比利库和塔莱等所有这些例子的分析中,我打算都使用"拟人化"这个词,毕竟这个词是最适当的,仔细下了定义之后不易误解。现在我们必须得把这种拟人化的作用解释清楚了。关于神话中的拟人化这一主题,学者们已经写了许多文章,因此,让我斗胆在此用寥寥数语来解释这个需要长篇大论的心理学论述才能解释清楚的主题,我实在是有点信心不足。

研究一下我们自己的比喻用语,可以领悟到拟人化的作用。我们会说"狂风暴雨"(angry storm)、"惊涛怒海"(raging sea)。说这些话的时候,我们让自己在当时的瞬间把自然现象看作仿佛是一个人,或者一个人的行为,并且,我们甚至懒得特意说出"仿佛"二字。我们用这些词语是为了使自己的思想和情感表达得更有力。那么,这种表达法是如何达到这样的效果的呢?

可能是因为我们对人比对其他事物知道和了解得更深的缘故吧。通过感应作用,我们能够知道我们所接触的人的感受,这使我们对人产生的了解程度,

是我们对物的了解永远无法达到的。

在所有的人类社会中,个人体验的最重要的组成部分是来自于他与别人的关系。在儿童的感情生活的发展过程中,每一个转折点都有人介入其感情生活,从而形成了一个情感和象征体系,成为个人感情生活的基础。换言之,个人最早获得的系统化的体验,无不与他人以及他人和他之间的关系相关。这些早期的体验提供了一个基础,使我们能够构思后来的体验,而我们的确也是在此基础上构思后来的体验的。对暴风雨中大海惊涛骇浪的感受使我们产生了一种模糊的情绪反应,但如何准确地表达这种体会,我们尚未学会。我们心中激起的情感可谓是未分类的,我们没有确切的词可以用来表达它。因此,我们只得求助于已经分好类、已有充足表达词汇的情感体验体系,用"愤怒"这个词来形容我们眼前的景象。说出这个词的时候,由于它能够感染早期记忆,能够感染与之有关的长期系列体验,因此这种情感就变得更明确了,如果不是变得更强烈的话。这样,我们就可以分清楚我们现在的体会,将现在的体会与那些过去的、已在我们思想中形成一个系统化体系的体会联系在一起,并把现在的体会安排到这个体系当中。

要把这种心理分析应用到神话研究中去,我们首先必须要注意一点:除了直接影响到社会生活的自然现象之外,安达曼人对大自然是丝毫不感兴趣的。因为,对大自然的科学兴趣和艺术兴趣是文明的产物。安达曼人不会像一个科学家那样具有了解大自然活动的欲望,也不具有把大自然作为审美对象的观念。通过影响个人生活及其同伴的生活,自然现象直接影响着安达曼人,因此自然现象是许多情感体验的来源。为了表达这些体验,安达曼人不得不使用已经完全系统化的个人体验,即对某个人影响到他人或社会的行为的体验。只有这样,他才能使自己从大自然活动得到的体验系统化,才能把自己心中产生的模糊印象分门别类,使之明确化。他按照自己最熟悉的世界——人的世界——来解释自然,因为,从初次对外部世界有感知的那一刻起,他就从自己与他人的关系中获得了体验,逐渐形成了一个有条理而明确的体验群组(body of experience),所以能够按照自己最熟悉的人的世界来解释自然。

和许多其他东西一样,个人心理形成过程与民族心理形成过程存在着相似性。儿童的基本需要是学会适应自己所处的环境,在这种环境中,尤其重要的对象是人——父母及其他儿童——而成长中的儿童的头一件事就是要学会使

自己的行为符合与他人交往的要求。这一点重要得压倒一切，以至于其他的需要（也就是使儿童本身适应无生命的物体的需要）都相形见绌。儿童必须对他人进行试探和观察，了解他们会如何行动。他遇到了他人发怒的现象。比方说，父亲或母亲发怒、别的小孩发怒，经过一系列的体验之后，发怒这种特定的事物是什么、发怒对他本人和他的行为意味着什么，他终于有了充分的理解。父亲或母亲发怒了这种观念成为一个核心，在这个核心周围建立起了对类似现象的体验。嬉戏时，甚或在严肃时，儿童把各种无生命的物体以及有关事件都当作人或人的行为来对待。通过这种方式，而且唯有通过这种方式，他才能在这种新得到的体验中训练自己，并进一步扩充这种体验，使之系统化。

在种族的历史中，社会的发展取决于人际关系的组织。因此，原始社会的人的任务与上述儿童的任务是相似的。原始人在生活上的需要高于一切，迫使他专心地把自己对人与人之间行为的体验进行系统化；相对于这个至高无上的需要，其他的一切需要都是次要的；正如儿童通过把无生命的物品当作人来对待（对于他们的做法我们难以说清他们是在闹着玩的还是认真的），来使自己的体验系统化、使之得到发展一样，原始人也是以完全同样的方式，通过把整个宇宙设想成仿佛是人的力量相互作用的结果，来使自己的社会体验系统化，使之得到发展的。

将拟人化的性质如此解释一番，有助于我们理解安达曼人的一部分信仰。诸如日夜的交替、月亮的圆缺、季节的推移、天气的变化等自然现象，对安达曼人社会的幸福安宁具有重大的影响。从社会的内部调节而言，社会的幸福安宁取决于人与人之间的适应。人们必须学会和睦相处，在某些时候牺牲自己的个人意愿来满足他人的需要，避免冒犯他人，而在受到冒犯时又不轻易发火。安达曼人把社会的基本法则想像成仿佛是整个宇宙的基本法则，当社会遭受不好的自然影响，就仿佛这种坏的影响是人力的作用，仿佛是某个人因受到冒犯而发怒一般。比如，月亮和比利库就被想像成会生气的人，要是发火了就会造成令人不快的后果。反过来，如果一切太平，那是因为人与那些影响着人的生活的自然存在物之间和睦相处或团结一致。总之，安达曼人最熟悉的影响到他的安康幸福的力量，就是团结的力量和对立的力量；能维持社会生活和睦融洽的是团结，而破坏社会生活的和睦融洽的是对立。因此，就其对社会的影响而言，自然力量被想像成了具有同样性质的神话人物；人与自然之间可以是团结的，

也可以是对立的;团结导致幸福,对立导致灾难。

因此,对自然现象进行拟人化,是安达曼人用来把自己在社会中体验到的道德力量映射到自然世界中去的方法之一。这种方法在本质上与上一章所述的与仪式有关的方法是类似的,不同之处仅在于上一章所讨论的力量主要是不具人格的。或许,我们不应把这种方法称之为道德力量在自然中的映射,而应将之看作是这样的一种方法:通过这种方法,土著把那些对社会的幸福安康具有重要意义的自然现象纳入社会生活圈子,使月亮和季风成为社会秩序的一部分,从而同样受到社会内部具有影响力的道德力量的影响。

然而,对自然现象进行拟人化并不是安达曼人用来表达自然现象的社会价值的唯一手段。我们在本章开头看到的阿卡拜尔部落关于日夜由来的传说,通过讲述日夜的交替是如何在祖先时代开始的故事,表达了日夜交替的社会价值。如果我们想弄清楚这个传说的所有含义的话,我们就必须提出这样的问题:为什么安达曼人相信祖先的存在?为什么他们认为祖先具有故事所说的特点?在所有的人类社会中都存在着一种情感基础,人们对祖先的信仰就是建立在这一基础上的,我得称之为“传统情感”(the feeling of tradition)。如果问一个安达曼人“你为什么这么做?”这个问题,他几乎总是回答说:“因为在我们之前,祖先就是这么做的。”这个回答以最简单的形式表达了安达曼人对传统的情感。在所有的行为中,如食物的获取和加工、各种工具和武器的制作等,在要求遵守的道德和仪式习俗中,土著都是按传统行事。假如他想作出与传统不符的行为,他就会发现自己与一股强大的强制力量相冲突。因此,个人在传统中感觉到一种比自己强大的力量,不管自己是否愿意,都必须服从于它。而且,他还感觉到,作为社会的一员,自己拥有一种力量,凭借它自己能够面对敌对的或者至少是冷漠的自然力量,能够为自己提供食物,维护自己的安全和幸福,但自己所拥有的这种力量并不完全是自己个人的产物,而是自己从历史中获得的。因此,个人自己的生活显然离不开这种历史,他对这种历史觉得有一种感恩似的依赖感。只要他按照传统来行事,他就能够享受安全和幸福,因为他所依靠的是比自己思想和身体素质强大得多的东西。

简而言之,个人觉得自己和一个有秩序的体系——社会秩序——联系在一起,自己必须去适应它。个人对社会秩序的情感态度有两个主要方面:一是意识到自己依赖于社会秩序,一是意识到自己需要使自己的行为符合社会秩序的

要求。安达曼人关于祖先的传说讲述了拟人化的神话人物的行为是如何创立了社会秩序的，他要表达的正是这一点——他意识到自己与社会秩序的关系。

有些传说讲到武器、工具的发明，或者讲到自然物品的用途是如何发现的。据北安达曼岛的一个故事说，现在人们使用的所有武器和工具都是第一个人发明的，这个人名叫“朱特普”(Jutpu)，意思可能是“独自一人”，即开始只有他单独一人。这个“元人”用白蚁巢给自己造出了一个妻子。有秩序的白蚁社会，以及蚁巢所含有的无数人口，正是这个故事的象征意义所在。

以朱特普的故事为例的传说，我们可称之为一般文化传说，除此之外还有几种特殊的文化传说，讲的是各种各样的发现和发明。比如，如何首次发现甘薯能用作食物的故事，巨蜥如何发现石英并用它来给自己割痕的故事。通过这些传说，安达曼人表达了自己对历史的依赖感。他想像出现有社会秩序尚未开始或刚刚开始的一个时代，想像自己现在拥有的知识是那个时候获得的，自己使用的武器是那个时候发明的，自己所遵守的道德和仪式规范那时正在制定之中。

显然，安达曼人无法把祖先看作是和自己完全一样的人，因为祖先要负责社会秩序的确立，而他仅仅是去遵守这些秩序、从中得益而已。因此，安达曼人说，祖先是比自己大的巨人，言下之意是祖先不仅在体形上、而且在思想上都更巨大，拥有比今世的巫医更强大的力量。这说明了为什么安达曼人认为许多祖先，或者说，实际上是认为所有的祖先都具有巫术力量；今天的安达曼人的食物是依靠先人的发明和发现来获得的，他对先人的情感不可避免地产生了相信先人或神话人物具有我们所谓的超自然力量的信仰。[①]

除了社会秩序之外还有另一个秩序，即始终对社会秩序产生影响的自然秩序。个人也必须使自己适应自然秩序，关于如何去适应自然秩序的知识，他同样也是从过去的经验获得的。自然秩序只有通过社会秩序才能对个人产生影响，因此，他必然觉得自然秩序和社会秩序不过是一个整体——宇宙秩序的两个部分。于是安达曼人的传说不仅讲到社会秩序是如何形成的，而且讲到自然秩序是如何形成的，关于夜晚由来的故事就是一个例子。

---

① 上一章论述过，安达曼人认为诸如食物、人骨之类的物品具有巫术力量，只不过是借此认可和表达这些东西的社会价值。类似的，此处祖先的巫术力量只不过是代表着祖先的社会价值，即传统的社会价值。

安达曼人发现自己身处一个有秩序的世界里，这个世界受到规范的约束，受到众多不可见力量的控制。安达曼人所知的规范与今天的科学家所知的自然规律并非一码事，更大程度上具有道德规范的性质。他对“正确”这个词和“错误”这个词都只知道一个含义：正确的行为就是符合规范的行为，错误的行为就是违背规范的行为。失控动怒是错误的，杀死蝉是错误的，第三个季节月亮升起之时在营地里发出亮光是错误的，试图使用不合适的材料来做工具和武器也是错误的。错误的行为往往导致危害：如果你用不合适的木材来做弓，它就会断裂，让你白忙一场；如果你杀死蝉，天就会下暴雨；如果你轻易动怒，你的伙伴就会厌恶你，以至于到了某一天这种厌恶会导致你的毁灭。正确与错误的意思就是遵循或违背世界规范行事，而遵循或违背世界规范则意味着遵循或违背习俗。这里的习俗和规范看起来是两个词，实际上是同一样东西。

如安达曼人想像的那样，存在于世间的力量并非现代科学所说的看不见的机械力量：更确切地说，它们是道德力量。它们对人类的作用不仅能从表面上的事件看出来，而且也能在个人自己的意识或良知中体会到。当个人与这些力量对抗的时候，他会从内心感到它们是难以抗拒的；而当个人依靠这些力量时，他会感受到这些力量的支持。那么，世界的规范就是一种道德规范，其力量就是道德力量，其价值就是道德价值，其秩序就是道德秩序。

这种世界观是人在社会中体验到的直接而必然的结果。这种世界观不是通过艰辛的智力思考、通过寻找事物的含义和成因来达成的，它是生活中发生的一切给人留下的深刻印象，表现在人的所有行为中，只需把它表达出来即可。而本章一直在论证的正是这一点：安达曼人的传说的含义和功能在于表达这种世界观——世界是受规范控制的一套秩序。

那么，据我理解，安达曼人的传说讲述的是世界秩序是如何形成的。但除了影响到其生活的事物之外，安达曼人对世界秩序的任何其他部分都是毫无兴趣的。他只对那些影响到自己社区的东西，对季节的推移、日夜的交替等感兴趣。换言之，只有那些真正成为社会秩序的一部分的自然现象，他才会感兴趣。我在本章前面已经说过这一点，我说，安达曼人的传说并没有涉及自然现象的所有方面，而是仅仅涉及自然现象的社会价值。

自然秩序的基本特点（正如社会秩序的基本特征那样）是一致性；同样的过程永远都在重复发生。传说把自然的这一特点说成是理所当然的；它们认为，

一旦某种力量开始起作用，它就会无休止地作用下去。传说还认为以前有一个时期，现在的秩序那时尚不存在。那个时期里发生的任何东西，从那以后就一直在发生。某个祖先发现了烹饪甘薯的方法，从此人们就一直沿用同样的方法来烹饪甘薯，直到今天。有只蝉因被人挤压而大叫，导致夜晚降临，从此，每当蝉在傍晚时分唱歌的时候，夜幕就会降临。有个传说讲到树蜥是好争吵的，而且直到今天还是如此。因此，安达曼的传说把社会秩序，包括可以说是属于社会秩序一部分的自然现象，说成是由于一些具有某种特殊性质的力量的相互作用而在社会的开初产生的，并且从那以后就一直始终如一地作用至今。通过这种方式，这些传说表达了两个最重要的观念：一是关于一致性（或规范）的观念，一是现在依赖于过去的观念。

安达曼的传说的功能正是出自表达这两个观念的需要，这两个观念不仅仅是理论上的原理，而且还是非常具有实用性的。一致性意味着，如果要使生活顺利进行的话，有些行为一定要做而有些一定不能做；任何不符合一致性要求的行为都是危险的，而且违背宇宙的制约规范。怎样的行为该做、怎样的行为不该做，早在过去当现在的秩序开始形成的时候就彻底地确定下来了。关于什么该做、什么该避免的知识构成了社会的传统，而传统要求每个人都遵循。

可见，安达曼的传说所讲的故事就是为了表达这两个基本观念，证明其合理性。这些传说通过讲述社会秩序本身是如何开始形成，以及那些对社会的幸福安康具有影响的自然现象是如何产生、它们与所支配的社会之间的关系是如何形成的，从而达到了上述的表达和证明的目的。

安达曼群岛的地理特征与安达曼人的社会具有明显的联系。一个人生活在一个地区，认为这个地区是自己的，他的道德情感与该地区较显著的特征紧密联系在一起。他对自己所属群体的依恋之情必定包含着对群体所在土地的依恋。在我们当中，也存在同样的现象。我认为，群体成员对自己土地的依恋，说明了我们所谓的“地方动机”(local motives)在安达曼传说中所起的作用。这些动机非常重要，其重要性远大于我转录下来的故事显露出来的重要性。安达曼人社会模式近来发生的变化，对部落的地方组织的影响远大于对安达曼人社会组织的任何其他部分的影响，而这一点对他们的传说也难免产生了一定的影响。我们可以简要地说，传说中的地方动机起到了表达地区的社会价值的作用。一般来说，每个地区都有自己版本的传说，所说的故事都被认为是发生在

本地区的某个地点或邻近的某个地点。因此，所有较为显著的地方特征都是与传说中的事件有关的。有的故事是为了说明这些地方特征是祖先在世的时候开始存在的，例如，说某块礁石以前是一条独木舟。前面的章节记录有少数几个这类传说，但很可能还有大量的类似故事，只是我没有听说罢了。在有的情况下，某个地区具有特殊的社会价值，因而在传说中具有特殊的地位。例如，沃塔－艾米（Wota-Emi）是住在巴拉唐岛（Baratang）、南安达曼岛和中安达曼岛部分地区的土著的一个大型聚会地点，有时候群岛上的土著也来到这里。因此，阿普泰可瓦部落的传说就讲到，沃塔－艾米是祖先们举行大型聚会或居住的地方。安达曼人在头脑中把自己熟悉的地点与传说中发生的事件联系在一起，其作用可能与我们把历史事件与自己的故乡联系在一起的作用类似；这种联系所起的作用是使安达曼人意识到自己对故乡的依恋之情，或是表达自己对故乡的依恋感。

安达曼人的传说还有一个尚未解释的最重要的特征，即认为动物是祖先这种观点。传说中的许多角色都以动物名称命名，但与此同时又把他们都说成是人类。许多传说讲到某个祖先如何变成了某种动物，成为这种动物的始祖。例如，在北安达曼岛，Kolo 是安达曼人的祖先之一；他用棕榈树叶给自己造了翅膀，于是就会飞了；他把家安在树顶上，过着孤独的生活，常常去偷别人的老婆；最后他变成了海鸥，而这种鸟依然叫 kolo 这个名字。尽可能明确这些故事对土著来说有什么含义，是很有必要的。其含义并不可简单地理解为，传说中的人物具有某种动物的名字和这种动物的一些特性；也不可简单地理解为，传说中的人物是以他名字命名的动物的祖先。只有说，安达曼人把这种动物整个物种都看作仿佛是一个人一般，我们才能充分表达安达曼人的思想。当安达曼人在传说中讲到“海鸥”的时候，他是把海鸥这一种动物进行拟人化了（此处所说的拟人化的意思是本章通篇都在使用的“拟人化”这个词的含义）；他把这种动物的特性看作仿佛是一个人的特性、行为或其行为造成的结果。无可否认，这是一种模糊的说明，但我们所说的安达曼人的思想现象中也存在着这种模糊性；在这方面，安达曼人并不进行清晰的思考，并不分析他们自己的思想。不过，我们可以回想一下儿时听得很起劲的故事，故事中的狐狸或兔子其实是所有狐狸和所有兔子的化身，想起这一点，有助于我们理解安达曼人的思想。

任何一种特定的动物在传说中所扮演的角色，都是直接或间接地由其引人

注目的特点决定的。例如，翠鸟与火联系在一起，是因为它是一种吃鱼的鸟，身上有一块鲜红的羽毛，而红色在安达曼人的头脑中常常是和火联系在一起。火的传说的不同版本所提到的其他鸟类，要么是具有引人注目的羽毛（如铜翅鸠、鹦鹉），要么就是吃鱼的鸟。安达曼人把鱼看作是人的主要食物，只用同一个词来表示"食物"和"鱼"，但他们从来不像翠鸟那样生吃鱼。在阿卡拜尔部落关于动物的由来故事中，树蜥的特点是喜欢争吵、很难抓住，而这也是这种动物本身实际所具有的特点。同在这个故事中，螃蟹是以一个手劲非常大、身上裹着硬壳的人的形象出现的。巨蜥既能爬树，又能在地上奔跑，还能在水里游泳，因而在树上、地上或水中都来去自如，它在传说中扮演的角色，正是由它的这些特点所决定的。我已说过，为何巨蜥被选作一切动物和人类的共同祖先，此乃原因之一。而且，安达曼人似乎还把巨蜥看作是一种特别好色的动物，因此把它看作是性交和生殖的创始者。为什么巨蜥会有这种与性有关的名声，我不得而知。[①]安达曼人有故事说是巨蜥发明了割痕礼，是因为巨蜥皮肤上的标志与土著用石英碎片在他们皮肤上划出的割痕非常相似。麝猫在传说中以那样的形象出现，是因为她虽然能在树上或地上生活，却不能游泳；因此，发洪水的时候，她只好逃命，爬上了一座陡峭的山冈，从而保住了火种。根据这些例子，我觉得我们的这一观点是正确的：不管是怎样的传说，哪怕其含义是含糊不清的，某种动物在传说中扮演某种角色，都是因为动物实际上具有的某些特点。

所以，自然现象的拟人化和动物的拟人化具有相似性。我已经证明，比利库和塔莱等神话人物为何具有他们那样的特点，可以通过分析被拟人化成了这些神话人物的自然现象（风）的特点以及与之直接有关的自然现象的特点，来进行解释。现已证明，动物的被拟人化也是如此。自然现象和动物的拟人化其实都是以完全同样的方式进行的。我在前面提出，安达曼人通过、而且只有通过拟人化的方式，才能把自然现象在他心中引起的情感表达出来。现在我们必须看我们能够以类似的论证法来证明动物的拟人化也是如此。

安达曼人的谋生方法使他养成了观察的习惯，这样的习惯使他对森林和大海里所有的动物产生了强烈的兴趣，从而积累了许多关于动物习性的知识。森

① 中澳大利亚的人们相信，要是尚未举行成年礼的男孩吃了大蜥蜴，他就会产生一种不正常的、病态的性交欲望。（Spencer and Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, p.471.）一位在澳大利亚观察过巨蜥的朋友告诉我说，巨蜥的这种名声完全名副其实。

林里的每一种树木和植物、鸟类和昆虫，大海或海湾里的每一种动物，都各有其名。不过，安达曼人对许多动物的兴趣与实际生活之间是关系甚少乃至没有关系的，因为安达曼人不以这些动物为食或作其他用途。那么，此处与我们前面所作出的认为安达曼人传说所表达的世界观的基本假设就有冲突了，缺乏思想上的一致性。安达曼人对鸟类和昆虫的兴趣，与控制着安达曼人思想、使其思想具有一致性的主要兴趣群是不相关的。虽然，安达曼人的世界观认为，他所感兴趣的每一样东西都对他的生活具有某些含义，但是，此处有些东西乍看之下是没有这样的含义的。而传说却弥补了他的体验中所缺乏的这种相关性，使本来显然没有含义的东西变得有含义起来。正如原始社会所有人的兴趣那样，安达曼人的基本兴趣是对人以及人际关系的兴趣。通过把动物当作人，通过讲述与这些动物有关的故事，安达曼人就可以把自己对动物的兴趣与自己精神生活的基本需要相互联系起来了。

这种解释或许听起来不是很令人信服。目前我们不了解是什么力量驱使安达曼人的正常思想去追求体验的一致性。让我们把这个问题分析得更详细一点吧。安达曼人的所有思想和情感（或者，至少是传说故事中所表达的所有思想和情感）都是以社会为中心的；对安达曼人而言，世界只不过是一个永远上演着社会戏剧的舞台。安达曼人围绕着社会来整理自己所有的思想、情感和兴趣，在传说故事中描绘出一幅展现影响社会的自然现象与社会之间关系的图画。大多数动物（鸟类、昆虫以及无数的鱼类），由于安达曼人不用它们来作食物或其他用途，因而与社会生活没有明显的关系。但由于安达曼人出于生活的需要积累了许多野外知识，因此被迫注意这些动物并对它们的习性感兴趣。所以，在安达曼人的意识中这里就存在着两个相冲突的因素：(1)他认为整个大自然的意义和重要性在于大自然与社会的关系；(2)他意识到存在着一个陌生的（鸟类等的）世界，这个世界尽管与社会没有直接的关系，自己却一直不由自主地注意到这一陌生世界。如我多次所说，安达曼人对自然没有任何科学上的或抽象的兴趣，他从来不会像我们文明社会中的科学家那样问自己："这个东西有何含义？"而是问："这个东西与我本人，与我的兴趣、情感，以及我所在的社会生活有关的含义是什么？"我们已注意到安达曼人思想中存在的冲突会引起这一类疑问，而安达曼人这么问，是因为他的确觉得需要知道这类问题的答案。这一冲突必须解决才行，而解决这一冲突有三种可选择的方法：(1)承认事物除了

与社会有关的含义之外，还有其在自然中的含义；(2)拒绝认为鸟类和昆虫具有任何重要意义；(3)把这种明显缺乏联系的情况解释清楚。安达曼人选择的是第三种方法，这么做的原因是显而易见的。安达曼人作出的解释直截了当：开初，人与动物不分，后来发生了一件事或一系列事件（火的发现、大洪水、祖先之间的大争吵），于是人和动物彼此断绝关系，从此虽然是生活在同一个世界里，但却被一道看不见的屏障分开了。

用另一种方法来论证这一点，或许更有说服力。动物在土著的思想中激起的实际情感是——宇宙中存在着一个重要而有趣的部分，但于土著来说却是陌生的，是以某种奇特的方式与土著隔绝开的。而认为动物是祖先的这种信仰所表达的，正是安达曼人在生活及生活环境中产生的这种真实的情感。

假如这个解释正确的话，我们应当就会看到，在传说中出现的动物是那些不能直接作为食物或其他用途的动物。而与此相反的是，用作食物的动物则不会出现在传说中，要么就是在传说中扮演一个与其他动物很不一样的角色。经常用作食物的陆栖动物是野猪，而我们可以看到，安达曼人从来不把野猪看作是祖先中的一员，也就是说，从来不像对其他动物那样把野猪进行拟人化，因此，这证实了上面的解释。有一个关于野猪的传说，[①]讲的不是这种动物如何开始出现（这似乎是不言而喻的），而是讲野猪如何获得眼睛、耳朵鼻子和嘴巴。另一个传说[②]讲到麝猫如何说服一些祖先玩一个扮演野猪的游戏，后来这些人就变成了野猪。在此，我们所谈及的显然与安达曼人传说中的一般拟人化方法不同，因为我们没有看到任何一个祖先是野猪的化身，而是看到许多人突然被麝猫耍的巫术变成了野猪。在大海里，有几种动物安达曼人经常用作食物。其中儒艮在一个阿卡拜尔传说中被说成是祖先，但北安达曼岛有个故事却讲到儒艮是野猪变的——帕吉德(Perjido)在烤野猪时，由于没有先把猪内脏除掉，没有砍断猪脚的关节，结果那只野猪变成了儒艮。北安达曼岛还有一个故事讲到海龟的由来。[③]这些传说的存在，表明了野猪、海龟和儒艮在安达曼人的思想中的地位与其他动物不一样。这在某种程度上证明了上面的解释是正确的。

我们可以简要分析一下用来检验这个论证是否正确的一些反面例子。星

---

① 第162页。
② 第162页。
③ 第163页。

星的世界是宇宙的一部分，但于安达曼人却像鸟类那样陌生，且缺乏明显的含义。因此，我们不妨问道，为何安达曼人没有其他原始社会常有的关于星星的神话故事呢？我认为答案是，安达曼人没有把注意力放在星星上。他们的营地设在浓密的森林里，因此很少有机会在晚上看到天空。而晚上到珊瑚礁去或划独木舟去打鱼时，又忙得无暇顾及星星。安达曼人没有学会把星象的推移与季节的变换联系起来，也没有学会从星象的偏移来判断夜间的时间。他们的航行只在岛屿沿岸进行，因此不必利用星星来导航。与他们情况相反的是，无论在哪里发现有描述详尽的关于星星的神话，我们都会发现有关民族要么是把星象作为大海航行或陆上旅行的向导，要么是把星象作为季节变换的迹象。

我们已对安达曼人传说的主题中所有较为重要的方面都进行了研究，剩下要做的是研究一下传说的形式，探究一下我们通过分析得出的象征手法是怎么会以那样的形式出现的。简而言之，就是为什么安达曼人的观念是以故事的形式表达出来的。显然，此处不能以研究一般的讲故事的心理问题的方法来研究。所有我想做的，只不过是指出一两个原因，说明为什么传说是安达曼人表达他们世界观的一种恰当形式(或许我们可以说，是唯一可能的形式)。

像其他原始民族一样，安达曼人尚未具有抽象思维的能力，他们的一切思想涉及的都不外乎具体的事物。显然，对于那些可能只有采取抽象的陈述才能说清楚的思想，传说故事为安达曼人提供了一种能够具体表达的手段(本文对安达曼人传说所进行的解释，大部分是采用抽象的词语来重述这些传说的内容)。而且，即便安达曼人能够进行抽象思维，但由于他们需要表达的情感多于思想(感情活动多于智力活动)，因此他们还是需要一种具体的表达形式。因为，与此相似，具体的东西比抽象的东西对我们的情感具有更强的唤醒力或吸引力。更何况，讲故事一直都是一种用来引起各种情感的普遍手段。

我相信，儿童与原始民族对故事感兴趣的主要原因是，故事给他们提供了发挥某些特定方面的想像力的手段，从而在使个人能够系统化自己的体验上起到了重要的作用。人的思想的形成(从童年到青少年，从早期的人类祖先到我们本身)取决于或涉及成长的某些阶段(在某种程度上可以说是整个成长过程)存在的一种有意识的自我兴趣。为了形成我们所谓的性格或良知，人类必须学会对自己本身、对自己的行为、对自己行为的动机自觉地感兴趣。心理学家对儿童的这种自我意识的形成过程很感兴趣，并且已经进行了研究，只是研究方

法尚未完善而已。你只需观察某个小孩玩角色扮演的游戏,看这种游戏是如何提供了一种能引起和加大小孩对自我的兴趣。儿童,还有许多成年人(尤其是在心理活动较少的情况下),喜欢做我们所谓的白日梦,做梦者往往是梦中主角,在梦中有一连串幻想出来的冒险经历。白日梦的特点是,梦境的自我中心和自我夸耀总是不加掩饰的。正如这种情况,我们发现安达曼人对故事具有这类兴趣,不过在传说中没有发现。当一天结束的时候,常会看到一群安达曼人围坐火堆听其中一人讲述其历险故事。所讲的故事可能只是夸大了的现实中的事情,但更常见的是纯粹虚构的故事。讲故事的人以很少的话语、很多富于表现力的动作来讲述他如何用叉子捕获了一只海龟或如何用箭射中了一头野猪。如果听众听得开心,愿意一直听下去的话(有时的确如此),讲故事的人会滔滔不绝地描述他如何宰了一头又一头的野猪,讲一两个小时也不成问题。应注意的一点是,这些故事往往都是毫不掩饰地自我中心、自吹自擂,正因如此,这些故事与文明程度较高的社会的白日梦是非常相似的。

除了对故事的这种具有自我中心的特点的兴趣之外,还有另外一种与自我中心在起源和功能上紧密相关的兴趣。社会生活的需要,尤其是童年的社会生活需要以及一小群人不停地互相影响的原始社会的社会生活需要,涉及一种对人以及个人素质的很强烈的兴趣。这种兴趣因个人力量在社会生活中经常发挥而产生和发展。我认为,这种兴趣的强度是引起传说故事中所具有的情感的力量。

在多种形式的游戏中,儿童和成人(动物也是如此)发挥出他们的天赋。这些天赋是个人的习惯或性格体系的重要组成部分,而个人又是通过这种习惯或性格体系来使自己适应周围环境的。我们可以把这种对故事的兴趣看作是与一般的游戏兴趣相类似的东西。在社会中生活要求个人培养出一种所谓的性格估测(character-estimation)的才能,个人通过这种才能可以对那些可能影响到他人行为的动机进行判断。我已注意到,像安达曼人和澳大利亚土著这样的原始民族通常对他人的性格都具有高明的判断力。与人初次见面时,他们能够很快作出判断,决定如何使自己的言行适应这个人的性格。他们还常常是高超的模仿能手,即使看见过某个人还没多久,他们也可以惟妙惟肖地模仿出他的口吻音调、走路的姿态或者其他个人特质。所以,我认为,安达曼人的传说可以看作是他们用来发挥他们对人类性格的兴趣的手段,就像他们在别的游戏中发挥

其他兴趣和天赋一样，而这些兴趣和天赋是他们自我适应环境的手段的必不可少的组成部分。通过自然现象和动物的拟人化，通过对祖先的存在以及祖先时代的假设，安达曼人能够逐渐形成一种特殊的无文字文学，这种无文字文学对他们的吸引力，就像我们的文学对我们的吸引力一般无异。当然，这并非一种结果提炼的艺术形式，它所展现出的特点是朴素、简陋的。故事讲得不是很有技巧，实际上，讲故事的人在很大程度上要依靠丰富的手势来表达他想说的意思。尽管如此，它在安达曼人的社会中所具的功能，的确与较复杂的文学艺术在文明社会中所具的功能无异。

还有一个问题需要简略讨论一下。我已数次指出，安达曼人的传说有相互矛盾之处。有的矛盾只有找出传说的真正含义时才显露出来，但有的则是表面上的矛盾。显然，安达曼人在他们的传说中并不常常应用逻辑连贯性的原理。但一定不要以为他们在其他问题上也是同样的无逻辑，因为事实并非如此。对于现实日常生活中的事情，安达曼人所表现出来的健全的合理常识并不比文明社会的居民差。他们对自然现象具有很强的观察力，而且还会在实际应用中利用他们的观察结果。因此，无论是想以何种方法去解释他们的神话，都有必要说明为什么在神话方面安达曼人不应用他们的逻辑推理能力。回想一下本章所述的传说的目的，我们就能明白这个问题了——安达曼人传说的目的不是为了给出合理的解释，而是为了表达情感。当某个现象有两个合理的解释，而我们无法明确选定哪一个的时候，我们就会说，要么可能是这个正确，要么可能是那个正确。在那些为了给情感或欲望找出一个象征性的表达的心理活动中，这种"要么—要么"的关系因具有思想活动本身固有的特点，故难以为人接受。如果同一种情感出现了两种表达方式，而且两种方式同样都满足表达的需要，我们就一定不能拒绝接受其中之一，或者在不同的场合采用两种表达方式而同时又承认矛盾存在的可能性。当这种矛盾或多或少明显起来之时，我们就会指望能靠逻辑判断力来解决问题，非要作出选择不可。但是，如果某个人的意图是要表达某种情感，却要面对两种同样都满足表达的需要、同时又相互矛盾的象征，即使他想作出符合逻辑的选择，他也还是会犹豫不决。他会尽量同时坚持两种说法。这正好像是安达曼人在其神话中所采取的态度。认为闪电是某个人晃动大腿发出来的观点，似乎在某些方面表达了土著关于闪电的某种观念。另一种解释把闪电说成是比利库扔出的一根柴火，在某些方面也满足了安达曼

人表达自己对闪电的印象的需要。尽管两种象征说法相互矛盾，但安达曼人还是尽可能地坚持这两种说法。

正是这种矛盾的存在，毫无疑问证明了作为安达曼人传说存在基础的心理活动，与我们想运用智力去理解自然和生活中的事物时的心理活动是不一样的，而是与梦中或艺术中的心理活动相似——这种心理活动可能称作象征思维更合适。要不是许多民族学家仍然想把原始民族的信仰解释为他们试图了解诸如做梦、死亡、生育之类的自然现象的结果，或许几乎就没有必要指出这一点了。这类民族学著作者想当然地认为，驱使着原始民族的动机与那些强烈支配着这些民族学家的动机是同样的，这种强烈动机是了解的欲望——即科学好奇心；并且认为泛灵论或图腾崇拜之类的信仰具有科学假设的性质，这种科学假设提出来，一方面是为了解释做梦、死亡等现象，另一方面是为了解释怀孕和生育的现象。假如认为原始民族思想具有这种性质的观点正确的话，就无法想明白，他们怎会容许自己的信仰中存在相互矛盾的说法，就像我们在安达曼人传说中遇到的那样。而如果认为，原始社会的神话只不过是原始民族试图表达某种思想和情感的产物，他们想要表达的思想和情感与生活中的现象有关，这些现象的存在是由于生活在社会中受到某种方式的控制，根据这一观点，神话中存在这种相互矛盾的说法对我们来说就不足为奇了。因为，这些神话不是采用智力上的推理能力，而是通过想像，采用思想中的情感倾向来圆满实现了它们的功能。

本章提出的命题是，安达曼人的传说是为了表达各种物品的社会价值。所谓物品的社会价值，意思是指这件物品影响社会生活的方式，以及它影响个人的社会情感的方式，因为每个人都对自己所在社会的幸福安宁感兴趣。一个社会的社会价值体系显然取决于该社会的构成方式，因此，只有始终参考安达曼人的生活模式，才能理解他们的传说。

安达曼人的传说首先向我们对人的行为进行了简朴的评价。发火、好争吵、不认真遵守仪式要求等被说成是会造成危害的行为，在许多安达曼传中说都可以看到这一点，我们严格称之为道德成分。这些传说讲道，行过成年礼的人要遵守许多规定，要是后来的年轻人没有遵守这些规定，就会变成石头。由于蜥蜴好争吵，结果导致祖先们变成了动物。由于祖先当中的一人脾气不好，结果使得大地为黑暗所笼罩，另一说是结果引起一场巨大的龙卷风，许多人

罹难。

其次,安达曼人的传说作为一个整体,表达了历史的社会价值以及传统流传下来的一切东西的社会价值,这些流传下来的东西可能是人赖以为生的知识,也可能是他们所遵守的习俗。祖先的时代是个神奇的时代,一切事物都是那时安排好的,所有的知识都是那时获得的,必须遵守的行为准则都是那时发现的,现代的安达曼人只需遵守长辈所熟悉的习俗就行了。

某个部落的传说,还起到这样的作用:把社会价值赋予该部落的人所熟悉的地点。该部落的人所熟悉的小海湾、山冈,生活的设营地点,因具有显著特征而起到路标作用的珊瑚礁、礁石,对他而言都是具有重要历史意义、使他倍感亲切的东西。在许多情况下,这些地点的名字就会使人想起久远的传说时代发生的事件。

还有,许多传说表达了自然现象的社会价值。例如,天气变化和季节变换对土著的日常生活具有很大的影响,通过讲述比利库和塔莱的故事,土著可以表达他对天气变化和季节变换的感受。最后一点,土著长期以来对羽毛鲜艳的鸟类以及他在森林里不断遇到的其他动物感兴趣,它们虽然是这个世界的一部分,但显然是与土著及其生活隔绝的,对土著的幸福安康没有直接可见的影响,通过传说故事,土著可以表达他对这些动物的感受。

我们在安达曼人的传说中发现的这一社会价值体系,或者不如说,这一情感体系,是安达曼人生活的一个重要组成部分;要是没有这一体系,安达曼人就没法按现有的方式来组织他们的社会生活。而且,若要把所说的这些情感保持活力,世代相传下去,就需要经常以某种方式将之表达出来。而传说故事是长辈向年轻的一代讲述的,因此成为表达这些情感的手段之一(上一章分析过的各种仪式习俗是另一种手段),使这些情感得以延续下来。

虽然"社会价值"这个词已作为一个适当的措辞来使用,但安达曼人传说的含义仍不妨用别的方法来表达。例如,我们可以说,这些传说的含义在于它们把世界描述成一个受到规律控制的世界。或许我们可以说,道德规范和自然规律是不分彼此的,这样才能充分说出安达曼人的观念。社会的幸福要靠对的行为来实现,错的行为必然导致有害的结果。轻易动怒是错的行为,因为这样会导致社会混乱。传说中祖先蒙受的大灾难,在许多情况下都被描述成由于某个人发火而招致的。制造弓之类的东西也有对的方法和错的方法,为了把这一点

解释清楚,我们应当说,采用对的方法就会做出好弓,而采用错的方法将会做出劣质的、甚至毫无用处的弓。安达曼人往往是从另一个角度来看这个问题,对的方法对,是因为这种方法是从远古的年代就流传下来的,任何别的方法都是错的,都是违背习俗、违反规律的。规律于安达曼人而言,是指宇宙中存在的秩序,其特点是绝对的一致性;这一秩序是在祖先的年代一次性地确立下来的,不得扰乱,因为扰乱秩序会导致恶果,恶果可以小到只是失望或不舒服,也可以严重到空前浩劫的地步。因果报应的律法(the law of compensation)是不容置疑的。任何背离律法和习俗的行为都必然带来后果,反过来,任何降临的不幸必定是由于不遵守律法和习俗造成的。通过我们的分析,安达曼人的传说显示出的是一种宇宙观,认为宇宙是一种道德秩序。

至此,对安达曼人的习俗和信仰的解释已说了这么多,我必须下一个结论了。同时,尽管下面所说的这一点肯定已经很明显,但我还是要指出,如果我的解释正确的话,那么应当也可以采用类似的方法,按照同样的心理学原理来找出其他原始民族的习俗的含义。我很有把握地提出第五、第六章的假设,是因为我解释其他文化时已应用过这些方法和原理,在应用中证明它们是正确的;如果我仅凭自己对安达曼人的研究就提出这些假设,恐怕就没那么有把握了。换种说法,我采用的是一种可靠的初步假设,而且我已经证明,根据这种假设,可以对安达曼人的习俗和信仰作出令人满意的解释。但该假设具有一个特点,即它提及或涉及某些社会学或心理学的规律和原理,因此,如果该假设对一个原始民族来说是正确的话,那么它对于其他原始民族来说也肯定是正确的,而且,经过必要的修正,实际上对于所有人类社会来说也都是正确的。显然,这种假设的正确性不是仅仅采用一组有限的论据就能检验出来的。因此,如果要证明它不仅仅是假设而已的话,就有必要采用更广泛的民族学事实来检验其适用性。

这个问题实在是太重要了,因此,哪怕是有啰嗦冗赘之嫌,也必须把这个在本章和上一章已采用过、并用我们所知道的与安达曼人有关的事实检验过的假设最后再陈述一遍。

在这样的研究中,我认为,我们所研究不是孤立的事实,而是一种"文化"。也就是说,正如我们所理解的"文化"一词的含义那样,是某个特定民族的制度、习俗和信仰组成的整体。一种文化要存在,而且要继续存在下去的话,就必须

符合一些条件:这种文化必须具备一种适合环境和现有人口密度的生存方式;为了使社会延续下去,这种文化必须具备对儿童的适当关爱;它必须具备维持社会凝聚力的手段。所有这些东西都涉及以某些明确的方式来控制个人的行为,也就是说,它们涉及某种道德习俗体系。

每种类型的社会组织都有自己的道德习俗体系,通过说明这些习俗如何起到维持社会存在的作用,就可以解释这些习俗的含义。这种解释将会是心理学上的解释,而不是历史学上的解释;它要说明的不是某种习俗的起源,而是其社会功能。举个例子说,对于分配食物时的慷慨大方和获取食物时的高超才能这些品质,对于受人谴责的懒惰和贪婪(后一个词的意思是指某人在别人食不果腹的时候却吃得太多),安达曼人具有很强烈的情感,而这种情感的功能是显而易见的:在安达曼人所处的环境中,食物只有经过个人努力才能获得,又不能隔日保存,而且还会不时出现食物短缺的情况,只有培养这些美德、清除与此对立的恶习,安达曼人的社会才能够在这样的环境中存在下去。再举个例子,我们还可以说明家庭生活的组织方式与某些基本社会需要是如何紧密联系在一起。如果我们想把安达曼文化作为一个整体来进行解释,并关照到其中全部的细节,那么就必须对该民族的所有道德习俗进行分析,并说明它们彼此之间的关系以及它们与社会的基本组织基础之间的关系。

在某个特定社会中,人的行为要依靠存在于每个人中的一个系统化的情感体系来进行必要的控制。不同的文化具有不同的情感体系或动因(motives)体系,正如不同类型的社会具有不同的道德规范体系一样。但可以说,所有人类社会都有一个同样的普遍基础(general substratum)。无论社会是怎样组织起来的,社会中的个人对其所属的群体、对其所属的社会分支(国家、村庄、氏族、部落、阶级,或其他未列出的分支)都必定有一种强烈的依恋感。这种情感以怎样的特定方式在其思想和行为上表现出来,取决于有关群体的性质。类似的,如果社会成员的思想中不存在某种形式的道德义务感,社会就不会存在。这种道德义务感就是知道什么事情必须要做、什么事情一定不能做,必须要做的是因为这些事情是对的、好的、善良的,不能做的是因为这些事情是错的、坏的、邪恶或罪恶的。此外,还有各种形式的依赖感——对他人的依赖,对社会的依赖,对传统或习俗的依赖,尽管这种情感或许次要一点,但也是不可或缺的。

那么,一种文化要存在,这些情感(以及与之相关的其他情感,在此就不必

细述了)就必须以某种明确的形式存在于个人的思想之中,能够根据社会的实际组织形式,按照维持社会凝聚力所需的方向来影响个人的行为。我们可以说,这就是这些情感的社会功能。

且把这些类型的情感是如何开始出现的这个问题搁在一旁不谈,我们会注意到,这些情感与某种特定类型的体验的存在直接有关。个人体验到某种力量或势力对自己的作用——约束他按照某些未必都是合意的方式来行事,在他脆弱的方面给予支持,使他依恋自己的同伴、依恋自己所在的群体。显然,这种力量不是来自个人本身——也就是说,是个人之外的;但同样显然的是,这种力量使个人感受到它不仅仅是外部的强制力或支持力,而且是出自个人意识的东西——也就是说,是个人之内的。如果要为这种力量命名,我们只能称之为"社会的道德力量"(the moral force of society)。我们所论证的是,一个人类社会的存在,必定与个人对道德力量的这种真实体验密不可分,这种道德力量通过社会来影响个人,但却是在个人自己的意识中起作用的。因此,这种体验是存在的,但这并不意味着原始民族的人能够分析自己的体验,因为这种分析显然超出了他的能力。但这种体验的确会使他产生某些观念或者象征性印象,这些观念在心理上如何与道德力量的体验联系在一起,是可以说明的。

这种道德力量的经验,都仅作为明确、具体的经验传达给个人。我们先从与父母的交往中体会到自己对父母的依赖,然后从这种体验中形成具体的行为,成年之后就用这种行为来表达我们对上帝的依赖之情。或者,不妨从安达曼人习俗中无数的例子抽出一个来说明一下,安达曼人像其他原始民族一样,由于他们生活中的头等大事就是获取食物和吃东西,因此必然感到自己所体验到的道德力量是一种与用来作为食物的东西关系最密切的力量。所以,他必然把食物看作是一种本身就含有这种道德力量的物质,因为这种力量常常是通过食物来对他本人及其行为产生实际的影响的。关于这方面的心理分析上一章已有交代,我希望读者能在上一章的论述中找到。从上一章对各种习俗和信仰的分析中,可以显而易见地看出,安达曼人用其特有的方式来看待所有影响到社会生活的事物,是因为这些事物以一种特定的方式与安达曼人对社会道德力量的体验联系在一起。

通过这种方式,原始人的头脑中升起了一种或多或少未加定义的观念,认为社会和自然中存在某种力量,这是他的社会生活及其情感活动的结果。社会

的一切愉悦或焦虑不安的状态都是这种力量造成的，因为在所有这些状态中，个人实际上体验到的就是这种力量。迫使个人在行为上遵守习俗的也是这种力量，它既以良知的形式从内部对个人产生影响，又以观念的形式从外部对个人产生影响。个人感到自己所依赖的也是这种力量，在个人需要支持的时候它是内心精神力量的来源。社会处于兴奋状态的时候，比如在舞蹈中，在仪式上，在战斗时，使个人兴奋起来、使他觉得自己的力量突然大增的也是这种力量。

安达曼人的知识水平尚不够高，无法采用一个专门的名称来表示自己所意识到的这种力量。我已说过，在这种力量显示出来的一些情况下，安达曼人象征性地把它看作是一种热量，或者说，看作是一种与他们所知道的火和热的力量相似的力量。不过，在较为发达的社会里，我们发现他们有一种更贴切的方法，可以采用一个名字来明确表示这种力量或势力。美拉尼西亚群岛用 mana 这个词，以及北美洲的不同部落分别用 orenda、wakan、nauala 等词来表示的力量，与我所说的是同一种力量，其观念也是个人从他对社会道德力量的真实体验中形成的。

我们已经看到，社会是依赖这些情感以及有关的象征性印象而存在的，因此这些情感以及有关的象征性印象需要保持活跃，需要将它们保持在一个特定的强度上。除了存在着把它们在个人思想中保持活跃的需要之外，还存在着把这些情感赋予社会新成员的需要，也就是每当一个儿童成年时都使他/她铭记这些情感。即使是个人的情感，除非通过加深印象来发挥这些情感的作用，否则也无法存在下去。由许多个人共有的集体情感就更是如此了，唯一能够维持这种集体情感的方法，是使这些情感经常得到充分的表达。

那么，根据上一章的论证，我们发现了像安达曼人这样的原始民族的仪式习俗的功能：所有这些习俗都只不过是人们经常用来表达他们对社会生活的各个方面产生的情感的手段，而且也是人们通过这种表达来把这些情感保持活跃、使之世代相传下去的手段。因此，类似于其他习俗，与食物有关的习俗起到把关于食物的情感以及相关的道德义务保持下去的作用。

体验的感情形式（情感[sentiment]、感受[feelings]、情绪[emotions]）不仅能以身体运动来表达，而且还能用语言来表达。我试图证明的是，安达曼神话和传说的功能与他们仪式的功能是完全相同的。这些神话和传说作用在于表达安达曼人对社会以及社会与自然界的关系的思维方式和情感，从而保持这些思维

方式和情感，并将之传给后代。不管是仪式还是神话传说，所表达的情感都是社会存在的基本要素。

在第五、第六两章的整个论述中，我都避免了使用“宗教”这个词。这么做，是因为我对这个词无法找到一个恰当的定义，使之能够适用于对安达曼人这样的原始民族的信仰进行的科学讨论。

当我们使用“宗教”一词的时候，必然首先会想到我们所理解的文明社会的宗教。我认为，想要对这个词下一个确切的、能包括该词常用的一切内涵的定义，同时又要使这个定义能够帮助我们研究原始社会的习俗，这是不可能的。对我来说，关于宗教的大体上最令人满意的定义是，宗教包含两个部分：(1)相信自然界存在着一种巨大的道德力量（不管这种力量是否以人的形象出现）的信仰，(2)人与这种更高权力之间的系统化关系。如果这个定义得到认可，那么安达曼人显然有宗教信仰和习俗。安达曼人的确相信有一种道德力量在控制着宇宙，而且他们已采用一些简单的仪式来把他们与这种力量之间的关系进行系统化。不过，想在那些能称作“宗教的”信仰、习俗和不能称作“宗教的”信仰、习俗之间划分明确的界线，似乎是不可能的。在安达曼群岛，要想从那些可能称作艺术、道德、游戏或社会典礼更恰当的东西中把一种我们可称之为宗教的明确事物分离出来，是不可能的。

尽管如此，这两章的目的还是为了解释安达曼人宗教的性质和功能。人类要在社会中一起生活，必须满足一些基本条件，其中之一就是我们称之为宗教的东西——这是一种信仰，相信无形力量的存在，在这种力量与我们之间建立并维持和谐的关系是生活的大事。安达曼人怀着略显幼稚的信仰，澳洲土人用颜料和羽毛来扮演其图腾的祖先，玻利尼西亚人在对神的 marae 上献祭活人，佛教徒遵循“八正道”，虽然方式各异，但都是在进行同样的永恒追求。

附录一　安达曼人的技术文化

在本附录中,作者将对安达曼人的技术文化进行简要说明,文中穿插有几段关于马来半岛塞曼人(Semang)和菲律宾群岛小黑人(Negrito)的技术的记录,以作比较。安达曼人、塞曼人和菲律宾小黑人在身体特征上非常相似,因此我们有理由假定他们源自同一个祖先。正是有了这一假说,我们讲到这三个民族时,才把他们看作是同一个种族——小黑人(Negrito)。因此,将这三个不同民族的文化进行比较,看看我们能否确定其祖先文化的情况,这具有一定的重要意义。

对历史进行这种假设性的构拟时必须极为谨慎,因为没有什么方法能够保证结果一定正确。我采用的方法,是对安达曼群岛不同地区发现的各种类型的技术产品或技术活动进行比较,从而尽量确定安达曼人的祖先刚刚抵达安达曼群岛时具有怎样的技术文化,以及从那时以来他们的文化发生了怎样的变化。只有这种原始的安达曼文化,或者说,归纳起来的安达曼文化,才能与塞曼人或菲律宾小黑人的文化进行比较。

从技术文化的观点来看,安达曼群岛的土著必须分为两大分支,分别叫作大安达曼岛分支和小安达曼岛分支。[①]这两个分支之间在文化和语言上的差异,本书已作出了最能让人接受的解释。我们必须假定,安达曼群岛刚开始有人居住或者稍后的时期里,小安达曼岛的居民就与大安达曼岛的分开了。此后数百年间,这两个群体各自的语言和技术文化都发生了许多变化。两个分支之间的差异已形成很久之后的某一天,可能距今不到几百年,小安达曼岛的一个或几个土著群体肯定从小安达曼岛迁徙到了远及拉特兰岛(Rutland Island)的地方。在这里他们与大安达曼岛分支的土著发生冲突,爪拉瓦部落(从小安达曼岛迁移过来的土著)与南安达曼岛的其他土著(1858 年组成了阿卡拜尔部落)于是形

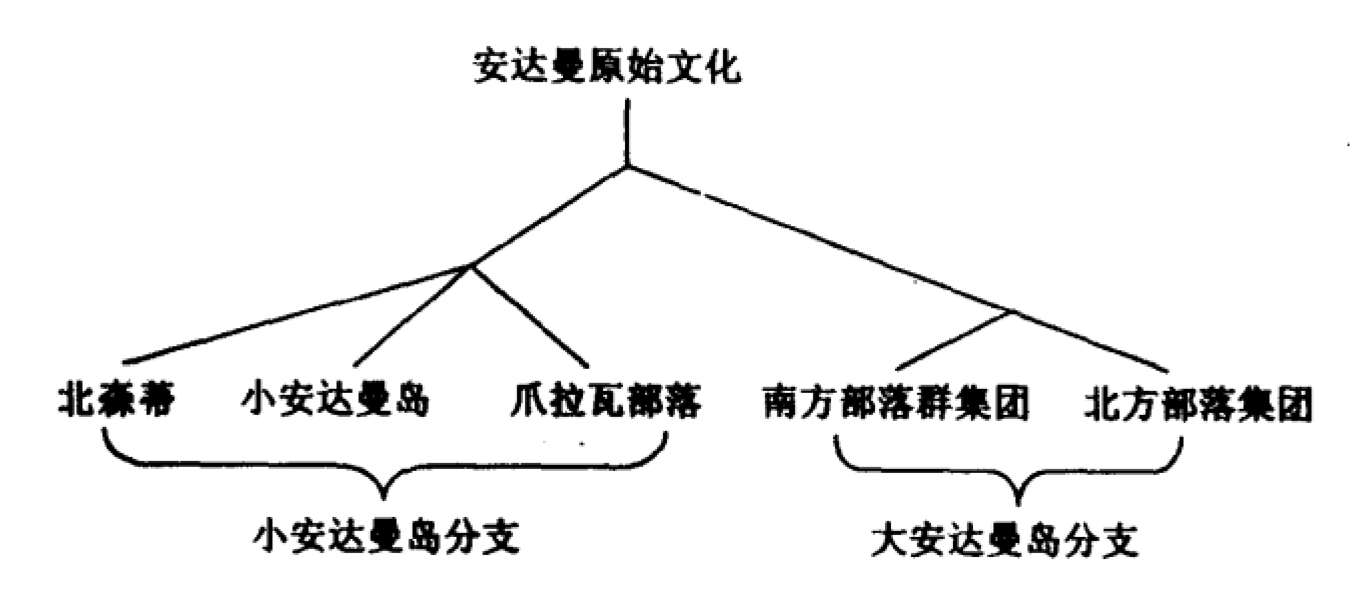
---

① 见导论。

成了敌对状态，并且一直持续至今。我们将会看到，爪拉瓦人的技术文化受到与大安达曼岛分支接触的影响甚微，因此，其技术文化如今与小安达曼岛分支的技术文化差别不大。

我已把北森蒂纳尔岛的土著暂时归入小安达曼岛分支。这么做的根据是，北森蒂纳尔岛使用的弓的形状与小安达曼岛的相似，与大安达曼岛的却不一样。遗憾的是，我对北森蒂纳尔岛的技术文化几乎一无所知，而且对那里的语言真的一窍不通。这个偏远小岛的土著与小安达曼岛和大安达曼岛隔绝可能已达数百年之久，若能获得更多关于他们的资料，或许可以表明他们的技术与小安达曼岛的技术在一些重要方面存在差异。

在大安达曼岛分支之内，北安达曼岛诸部落的技术与南安达曼岛和中安达曼岛诸部落的技术有许多差异。



为了使下面的说明和论证更容易理解，我采用了一个示意图或树形图来表示不同文化种类之间的假定关系。随着我们继续分析下去，将会看到这种划分是正确的。

马来半岛的小黑人我们可以称之为塞曼人，关于他们的技术文化，可询资料甚少。不同地区的塞曼人技术存在着差异，仔细研究这些差异，就可以更多地了解塞曼人与小黑人的其他分支隔绝之后所发生的变化。毫无疑问，塞曼人已从他们的邻族萨凯人(Sakai)以及其他部落那里吸收了许多东西，成为其现有文化的组成部分。有的情况下可以找到这种外部影响的痕迹，但有的情况下，就难以确定我们所研究的究竟是原始的塞曼人习俗，还是他们从的邻居那儿吸

收过来的习俗了。[1]

菲律宾小黑人的情况也是如此。我们没有足够的材料来讨论他们地区之间的文化差异，也无法确定其文化中有哪些成分是通过与其他民族的接触而吸收进去的。[2]

住所

要想透彻了解安达曼人的棚屋，首先要研究一下他们最简陋、最临时性的建筑。在营地外面过夜的人（外出打猎时）会用树枝给自己搭个简陋的棚子栖身。根据环境的不同，这种打猎用的棚子变化很大。雨季期间搭设的棚子比旱季的牢固得多。有时候棚子是搭在大树的板根之间，在上面架几张大树叶就大功告成。不过，最常见的猎人棚屋是这样的：砍来两根木杆立在地上，相距 4 英尺左右，木杆高度也是 4 英尺，用白藤篾或蔓藤在竖杆顶部绑上一根横杆，然后用几根足够长的木杆或木棍，末端着地成 45°角架在横杆上，再铺上能弄到的任何树叶，最好是白藤叶或其他棕榈叶。这样，两根竖杆，一根横梁，一个一头着地、一头架在横梁上的长方形屋顶，就组成了一个棚子。棚子是朝着下风搭建的。

安达曼群岛常见的家庭棚屋，完全按照猎人棚屋的原理来搭建，但由于要住数周乃至数月之久，因此做起来细心得多。若是一家人住的小棚屋，就立 4 根柱子，后面的两根柱子高出地面 2 至 4 英尺，前面的两根高 5 至 7 英尺。接着用藤篾在前两根和后两根柱子顶部分别绑上一根横梁。若有大小合适、顶部开杈的木头，用来做棚屋的柱子最好，横梁正好可以架在木杈上。但土著却懒得去找这样的木头，有不带杈的木头就已心满意足。在这两道横梁上架几根较小的木头，最好是红树（学名为 Bruguiera），用藤篾绑紧。这些较小的木头或可称作椽木吧，前端超出较高的横梁一两英尺，后端同样也超出较低的横梁一英尺，

---

① 本文提到的关于塞曼人的材料来自两本著作，一本是斯济特（Skeat）和布拉真（Blagden）合著的 *Pagan Races of the Malay Peninsula*，第一卷，引述时注明为“Skeat”；一本是鲁道夫·马丁（Rudolf Martin）1905 年出版的 *Die Inlandstämme der Malayischen Halbinsel*，引述时注明为 Martin。

② 关于菲律宾土著的材料来自两部著作：一部是里德的（Reed）*Negritos of Zambales*，Manila，1904，引述时注明为 Reed；还有迈耶（A.B. Meyer）*Die Philippinen*，*II*，*Die Negritos*，Dresden，1893，引述时注明为 Meyer。

几乎碰到地面。

做得比较好的棚屋，屋顶是用棕榈叶编成草垫盖在椽木上并用藤篾绑紧。草垫的做法如下：备好一些足够长的藤篾或竹篾，平行摆在地上；采来一种白藤叶，每张叶子都从中间撕成两半，然后用篾青以缠绕的方法把这些撕成两半的叶子与藤篾或竹篾绑在一起。这种叶子是复叶，小叶呈一角度斜附在主叶柄上，绑扎这些撕成两半的叶子的时候，要交替变换这些小叶的倾斜方向。采取上述方法建造的棚屋，在图片七上可以看到一个。在图片六和图片七中还可以看到地上有制作中的草垫。

有一种方法可以使棚屋盖得更快，但盖成的棚屋质量也就差一些，做法是把那些用来做草垫的、撕成两半的叶子捆成五六捆，直接绑到椽木上。这种类型的棚屋为大安达曼岛的土著建造，组成村庄，每个棚屋只住一家人。爪拉瓦人和小安达曼岛的土著在他们的狩猎营地也是搭建类似的棚屋，供天气好的时候居住。

土著建造这种棚屋，有时会做一个高出地面的地板。地板架在短桩上，用竹子、木板或破散的独木舟木板做成。这种地板高出地面一英尺左右，在图片七中可以看到。有时候还可看到有的棚屋地板距地面高达 3 英尺。

上述的简陋安达曼棚屋正面和两边是完全敞开的。如果棚屋周围没有什么遮掩物，土著可能会用棕榈叶遮挡一下。如果棚屋不够住，需要加大的话，可能会做成两个屋顶的样子。这种棚屋要立 6 根柱子，较高的 2 根高六七英尺，较矮的有 4 根，每边各 2 根；盖顶的草垫要做 2 张，绑定之后，一张草垫要伸出在另一张之上。土著并不设法去把屋顶上的 2 张草垫绑紧在一起，相反，还要在两者之间留下几英寸的空隙，以便灶火的烟能从空隙中冒出去，与此同时，由于有一张草垫悬盖在空隙上面，雨水是飘不进来的。在图片六中可看到这种类型的棚屋。

到目前为止，所说的棚屋都是仅供一个家庭住的。为了了解公共棚屋，必须先分析一下营地或村庄里小棚屋的布置情况。大安达曼岛诸部落的棚屋布置形式主要有两种：第一种是只住几个晚上的狩猎营地的布置形式，所有的棚屋都面朝同一个方向（下风向）靠在一起一行排开。有的村庄土著要住数周乃至数月，这时棚屋采取第二种布置形式：棚屋环绕着一块空地布置，所有的棚屋

都是正面朝内,本书前面对此已有描述。[①]大安达曼岛所有的营地往往都是按照这两种形式中的一种来布置,不过,根据场地的特点,布置形式也会有所变化。比方说,有些狩猎营地的情况可能不允许把棚屋都搭成一排。通常,村庄只建在足够空旷、自古以来就用来设营的地点,但如果由于某种原因选用了一个空地不够大的地点,不能把全部棚屋都围着舞场布置,可能就会出现不规则的布置了。

爪拉瓦人的狩猎营地有时候也按照大安达曼岛分支部落的方式来布置,即所有棚屋均朝同一个方向,只要场地允许,尽量靠在一起排成一行。

小安达曼岛的土著在天气好的时候建狩猎营地。他们的狩猎营地我仅见过一个,为了充分利用空间,该营地布置得并不规则。

关于设营地点的选择,必须交代几句。我们应记住一点,安达曼群岛完全为森林所覆盖。如果能够避免的话,土著不会把营地设在大树底下,因为他们担心刮大风时被掉下的枝丫砸到。但同时他们又喜欢选用周围有森林环绕的空地,以抵挡风暴。海滨居民总是把营地设在紧靠大海或海湾岸边的树林里。森林居民通常在丘陵或山脊上选一个地点,爪拉瓦人尤其如此。营地必须靠近淡水水源。大安达曼岛分支的部落不采取任何预防敌人袭击的防范措施,而爪拉瓦人却必定采取防范措施,把他们营地周围的树木砍光,以便看清来路的情况,甚至还在通道的顶端设有明显的瞭望站。[②]

在海滨部落中,有的地点已用作营地达数百年之久。在这些地点发现有逐年累积下来的垃圾堆。这种垃圾堆有时候被人们称为厨房垃圾堆,里面有软体动物的贝壳、动物骨头、烹饪用的石块、陶器碎片,以及腐烂木头和其他腐烂废物形成的肥土。

正如我们在村庄和狩猎营地中看到的两种营地布置形式那样,公共棚屋内部的布置也表现为两种不同的布置形式。其中一种与狩猎营地对应,可称之为长形公共棚屋,但这种形式的公共棚屋显然只有北森蒂纳尔岛的土著采用。吉尔伯特·罗杰斯先生(Gilbert Rogers)1903年看见过一座这样的棚屋。该棚屋呈长方形,长40英尺、宽12英尺。屋顶由3排小柱子支撑,柱子高度从屋背的3

---

① 见第25页。

② *Census Report*, 1901.

英尺到屋面的6英尺不等。在各个方向，屋顶都伸出柱子之外约2英尺，后部屋顶离地2英尺，正面屋顶离地7英尺。屋内有12个生火处，6个位于棚屋前面，6个位于棚屋后面。每个火堆右侧都设有一个安达曼人常用的那种存放食物的架子，由4根木棍支撑着。屋内有两排就寝处，用小柱子分开，把地面分成5英尺长、4英尺宽的方块，可能每个方块供一对夫妇和他们的小孩居住。[①]

这种公共棚屋供一个地方群体居住，全体成员都集中住在同一个斜屋顶底下。其布置形式显然与安达曼群岛的普通家庭棚屋以及狩猎营地排成一排的布置形式有着某种联系。

与围着中央空地布置棚屋的村庄对应的，是第二种公共棚屋，可称之为圆形棚屋。这种类型的公共棚屋，大安达曼岛分支的土著以前曾经建过，但近来已经不用了，因为土著在生活习惯上已变得更具迁徙性。如今，小安达曼岛的土著和爪拉瓦人还建造这种类型的公共棚屋。

这种棚屋典型的做法是立起两圈柱子，较小的一圈是高柱，较大的一圈是矮柱，柱子顶部用横梁和斜梁连接在一起，形成屋顶框架。屋顶用一些棕榈树叶做的草垫盖成，草垫铺在椽木上，用藤篾绑定。草垫的做法与前面已说过的小棚屋用的草垫做法完全一样，有时做成方形的，不过有时也设法做成窄顶宽底的样子。草垫交叠铺在屋顶上，使雨水不能漏进棚屋。草垫在屋顶中心并不交合，而是留下一个小口来排烟，小口上方悬盖着一两张草垫，以防止雨水进入屋内。

爪拉瓦部落和小安达曼岛的圆形棚屋没有中心柱，据大安达曼岛的土著说，他们建圆形棚屋时也不立中心柱。在大英博物馆一张照片的说明中，波特曼先生提到一座棚屋的中心柱，照片上的棚屋尽管已经破败，但那根中心柱屹立依然。因此，看来大安达曼岛的土著以前有时候的确在他们的圆形棚屋里立一根中心柱。不过，典型的圆形棚屋是没有中心柱的。

显然，圆形棚屋是从村庄演变而成的。如果把村庄的所有棚屋都靠拢在一起，使之彼此相接，而且把盖顶的草垫加长，使之在中央交叠会合的话，我们就做成了一座典型的圆形棚屋。这么说是有根据的，因为圆形棚屋盖顶常常是用长方形草垫（与家庭棚屋采用的一样），草垫交叠铺在屋顶上，若说这种粗糙的

---

① *Andaman an Nicobar Gazette*, January 2, 1904, 增刊。

盖顶方法[不是从村庄演变过来,而]是从别的方法演变过来的,这几乎不可能。还有一个根据,我们将会看到,就是圆形棚屋的内部布置。

虽然本文把这种棚屋称作圆形棚屋,但读者一定不要以为这种棚屋的形状都是规则的圆形。它可能略呈椭圆形,而且,在任何情况下其形状都极少建得很规则。不过,总的来讲,其形状或多或少是接近圆形的。

根据居住家庭数量的不同,这种棚屋大小各异。大的有中部高达30英尺、直径长达60英尺的,而我见过最小的是爪拉瓦人建在拉特兰岛的一个圆形棚屋,仅高9英尺,直径顶多15英尺。如果棚屋建在无遮蔽的地方,盖顶的草垫会一直盖到地面,但有时候棚屋是建在掩蔽的地方,那么盖顶草垫与地面之间就留有一两英尺的空隙。棚屋的一侧开有一个矮小的门口。

圆形棚屋内部有一块中央空地,是棚屋的公共部分,对应于村庄的舞场。雨季期间,公共的火堆就设在这块空地上,公共炊事在此进行。爪拉瓦人的圆形棚屋中,中央的屋顶下挂着用藤篾把野猪颅骨编结起来做成的纪念品。以前,大安达曼岛分支的土著在他们的棚屋中也挂有类似的纪念品。中央空地周围的空地用短木头摆在地上划出界线,分给不同的家庭。

至此,安达曼人建筑的基本形式就清楚了,就是采用一个简陋的长方形屋顶盖成一个前面敞开棚子。这是猎棚和村庄中家庭棚屋通常采用的形式。如果要加大棚子,土著可能会盖两个这样的屋顶,但不会把二者连在一起,而是让一个屋顶叠盖在另一个上面。棚屋的布置形式有两种,要么是靠在一起朝着同一个方向布置,要么是面朝内围着一块空地布置。当不是每家分别使用一个屋顶,而是把屋顶连起来的时候,在这两种营地布置形式的基础上就产生了两种不同的公共棚屋——长形棚屋和圆形棚屋。

在村庄里,每个棚屋住一家人。在公共棚屋中(不管是哪种形式的公共棚屋),每个家庭都拥有一块标明界线、供其专用的区域。不管是住在村庄还是公共棚屋里,每个家庭都有自己的小火堆,在上面加工自家的饭食。小火堆的一侧设有一个离地一英尺左右的小架子,用三到四根直立的木棍支撑着,用来贮藏食物。小安达曼岛的土著沿着公共棚屋搭起矮竹架,用来作床,每个家庭自己都有这样的一张床。大安达曼岛的土著通常是用树枝在地面上做一张床,在上面铺一张睡觉用的席子。不过,如果环境比较潮湿的话,向前面说过的那样,他们有时候会在棚屋里做一层高出地面一两英尺的地板,睡在上面。爪拉瓦人

天冷住在狩猎营地里时，习惯睡在火堆烧出的木灰上。

现在来谈一下塞曼人，我们发现他们的住所情况有些差异。受邻族影响不大、尚未以农业谋生的塞曼人，在同一个地点设营从来不会超过几天时间，因此，除了临时性的棚子之外，不需要建造任何别的东西。[①]

塞曼人常把棚子搭在树上，离地面很高，这是他们与安达曼人不同的一个特征。可能塞曼人采用这种建在树上的棚子是为了抵御凶猛的野兽。[②]由于安达曼群岛没有什么危险的野兽，不在地上搭棚而花额外的力气到树上去搭，并没有什么用处。因此，塞曼人与安达曼人这方面的差异是由于生活环境的差异造成的。

塞曼人供一家人居住的典型棚子的搭法是：在地上成60°至75°埋一排三四根粗短的木棍或木桩，在它们之间捆扎棕榈叶。这样就做成一个遮屏，或者说屋顶，必要时再用一两根木桩在前面支撑。[③]这些棚子与安达曼人的棚子相似之处是它们也有一个单个的长方形斜屋顶，不同之处在于它们的支撑方式——塞曼人的棚子不是用直立的柱子支撑，其支撑方式总的来说没有那么令人满意。不过，塞曼人的棚子显然很容易搭建，何况只是用来住一两个晚上，因此土著不会觉得有必要做得太牢固。

塞曼人有时候是这样搭棚：在地上插一些棕榈页，围成半圆状，上端的叶梢在中间汇合，棚子就搭成了。[④]

由于塞曼人不停地从一个地点迁移到另一个地点，因此，他们几乎不怎么使用牢固的公共棚屋。有人描述过一个塞曼人的公共棚屋，里面有11个睡觉的地方，分成两长排。棚屋的立柱是分成两排栽在地上的小树，两排柱子之间绑扎着棕榈叶。除此之外，中间还有两根柱子，分别立在离两端约三分之一棚屋长度的地方，另有12根木杆以不同角度置于各处作为支撑，以加固棚屋结构，使它不至于被大风刮倒。屋顶的两个坡面不是在一根脊梁上交合，而是在它们之间留下一道长缝，长度约为屋顶整个长度的三分之二，屋内多处火灶发

---

① Skeat, p.172.

② Skeat, p.174.

③ Skeat, p.176.另见安南达尔(Annandale)著的 *Fasciculi Malayensis*, *Anthropology* 第一部分中的图片四。

④ Skeat, p.174.

出的大部分烟可以从这道缝排走。沿墙周围布置着许多长五六英尺、宽约3英尺睡觉用的竹架。每张床铺的拥有者,或者说,拥有床铺的家庭,都拥有一个单独的火灶。[①]

关于菲律宾小黑人的棚屋,我们手头的资料很少。吕宋岛的一些小黑人已采取了一种固定的生活模式,部分生计靠农业维持。吕宋岛小黑人当中文明程度最高的,已采用了他们邻族常用的棚屋形式。吕宋岛上生活没那么固定的小黑人建造的棚屋与安达曼人的家庭棚屋几乎一模一样:棚屋的后面立着两根矮柱,前面立着两根高柱,这四根柱子上架着一个长方形的屋顶,屋顶只形成一个坡面。屋内地就面上安着一个高约一英尺的竹地板,或者可以说是竹架,就像有些安达曼棚屋里的那样。[②]吕宋岛棚屋的立柱是开杈的,横梁就架在树杈上。

吕宋岛卡西古兰(Casiguran)的小黑人用棕榈叶搭的棚子与塞曼人的类似:将几根木杆以一角度插入地里并且排成一行,然后往上面绑棕榈叶,再用木棍支撑。[③]

根据现有资料对小黑人的三个分支进行的比较表明,他们常用的住所形式是棚屋,棚屋有一个棕榈叶做的斜屋顶或定顶盖。其中有一种建起来最简易,但只适合作为临时性的栖身之所,塞曼人常住的就是这种棚子,卡西古兰的小黑人中也发现有采用这种棚子来栖身的。另一种形式的棚屋比较耐用,但修建起来需要较多的人力,安达曼人和吕宋岛的小黑人常用这种棚屋来作住所。至于公共棚屋,在菲律宾我们没有发现公共棚屋存在的迹象。塞曼人的公共棚屋由两道斜靠在一起的挡墙构成。安达曼群岛两种类型的公共棚屋都是从家庭棚屋演变而成。

狩猎、捕鱼等活动

安达曼人完全依靠森林和大海的自然物产来维持生计,不从事任何形式的耕种。1858年引进狗之前,他们一直没有家畜。安达曼人偶尔也会把小野猪关起来养大,但等小野猪长大就宰掉,并不用来繁殖。可见,安达曼人通过三种形式的活动来为自己提供食物:(1)采集诸如根茎、水果、蜂蜜之类的物产,(2)到

---

① Skeat, p.177.

② Reed,图片37。

③ Meyer,图片10。

海里或海湾里捕鱼,(3)捕猎森林里的野兽。

安达曼人打猎全靠弓箭。自从有了狗之后,他们偶尔也采用猎矛,但在此之前并不这么做。他们不会使用任何陷阱或圈套来捕捉猎物或鸟类。安达曼人捕鱼也使用弓箭,涉水到珊瑚礁上去射鱼,在这方面他们非常在行。甲壳动物,如螃蟹和小龙虾,也是用弓箭捕杀。在北安达曼岛,土著过去曾使用一种短鱼叉,偶尔用来替代弓箭捕鱼。在安达曼群岛的各个地区,妇女都使用一种小网来捕捉小鱼和大虾。在大安达曼岛,土著过去曾使用大网来捕捉靠近岸边的海龟、儒艮和大鱼。如今,大安达曼岛分支的土著乘独木舟用鱼叉来捕捉海龟、儒艮和大鱼。小安达曼岛的土著不使用鱼叉。安达曼人还懂得把某些植物捣烂,放到水塘里毒杀或麻醉鱼类。不过,尽管土著说他们以前是这么做,但我却从来没有看见过安达曼人采用这种方法来捕鱼。安达曼人没有鱼钩,也没有鱼笼(fish traps)。现在,少数土著已学会用鱼钩鱼线来钓鱼,但他们自己无法制作鱼钩,只能从布莱尔港的殖民地获取。

安达曼人用掘棒来采集根茎,用带钩的木杆来采集水果,但他们没有使用其他特殊工具来采集自然物产,也不需要这样的工具。扁斧用来采贝类,还用来砍空心树里的蜂蜜。

因此,显然,到目前为止,安达曼人最重要的用具就是弓箭。我们可以说,安达曼人基本上是一个弓箭民族。小安达曼岛分支的土著比起大安达曼岛分支的土著来,这方面尤其如此。

应注意的是,安达曼人没有专门用于战斗的武器。他们战斗时,使用的是打猎用的主要武器——弓箭。安达曼人也没有任何防御武器,他们对盾牌毫不知晓。

塞曼人在他们的自然环境中,维持生计靠的是到森林里采集根茎、水果,到河流中捕鱼,还有捕猎野兽。因此,他们的生活模式与安达曼人的基本一致。差别之一在于,塞曼人没有大海来获得食物供应,另一个不同之处是他们生活的森林里猎物种类比安达曼群岛的丰富许多。现在有些塞曼人从事一点原始农业,毫无疑问,他们这么做是在模仿相邻的其他民族的做法。[1]

---

① Skeat, p.341.

塞曼人的主要武器与安达曼人的一样，是弓箭。打猎时他们还使用标枪，[①]这一点与安达曼人不同。有些塞曼会使用吹箭筒来喷射有毒的飞镖，但几乎可以肯定，他们是从邻族萨凯人(Sakai)那里学会使用这种武器的。[②]塞曼人或多或少使用一些陷阱圈套来捕捉森林里的野兽和鸟类。更原始的塞曼人住在山上，几乎没有机会获得鱼类。住在河流附近的，则使用鱼矛和鱼叉来捕大鱼，用一种编织而成的捞斗来抓小鱼苗。[③]他们还用钓竿和鱼线钓鱼，鱼钩通常是用铜或其他金属丝做成。[④]塞曼人没有专门的战斗武器，不管是进攻性的还是防御性的。

菲律宾群岛有些小黑人从事一点原始农业。[⑤]几乎可以肯定，他们只有接触其他种族的农业民族之后，才采用了这种谋生方式。他们原本完全靠采集、捕鱼和打猎为生，即便是那些现在种植了些许农作物的小黑人，也还是把大部分的精力花在打猎和采集森林的自然物产上。[⑥]菲律宾小黑人的主要武器和安达曼人、塞曼人的一样，也是弓箭。他们用弓箭来射鱼，有专门的鱼箭。[⑦]至于他们是否使用矛就说不准了，除非是从邻族那里学会使用的。猎鹿的时候，吕宋岛小黑人用的是类似渔网的大网。他们会用陷阱圈套来捕捉猎物，但似乎却更喜欢使用弓箭。[⑧]在吕宋岛的大河中，小黑人模仿当地信奉基督教的土著的做法，用竹子制作鱼梁来捕鱼。[⑨]

由于安达曼人最重要的武器是弓，实际上整个小黑人人种的最主要武器就是弓，因此我们可以首先对弓进行研究。安达曼群岛不同地区使用不同类型的弓，但是经过仔细的比较，就能证明它们都是从一种最初的形式演变而成的。

首先要研究的是小安达曼岛土著使用的弓。这种弓的材料都是采用一种红褐色的木头(学名可能是 Mimusops littoralis[⑩])，用扁斧从一段笔直的木头上砍

---

① Skeat, p.270.
② Skeat, p.286.
③ Skeat, p.205.
④ Skeat, p.205.
⑤ Reed, p.44.
⑥ Reed, p.44.
⑦ Reed, p.47.
⑧ Reed, p.47.
⑨ Reed, p.48.
⑩ 俗称子弹树。——译注

下来，刨好，但不磨光。弓的长度变化范围很大，选作典型样品的六张弓长度分别为131、150、159.5、163、168和188厘米，平均起来是160厘米（=63英寸）。弓的横截面，一边是明显凸出，另一边是稍微凸出。图1中两个图形显示的是一个典型样品的中部截面形状和距末端7厘米处的截面形状。一个样品的横截面形状与另一个的略有不同，厚度和宽度也有差异。弓的中部最宽，六张弓的平均宽度为3.2厘米，其中最宽的为3.7厘米，最窄的为2.3厘米。中部平均厚度为1.8厘米，实际厚度从1.3厘米至2.1厘米不等。弓从中部逐渐向两端变小，距末端7厘米处的平均宽度为1.8厘米，平均厚度为1.2厘米。

较平的一面是弓的内侧。在图1中，标志为“A”的一侧是人拿着弓准备射箭时，弓朝着持弓者的那一侧（此处称为内侧）。那么“C”就是弓的右侧，“D”就是左侧。所说的宽度就是C—D的距离，厚度就是A—B之间的距离。

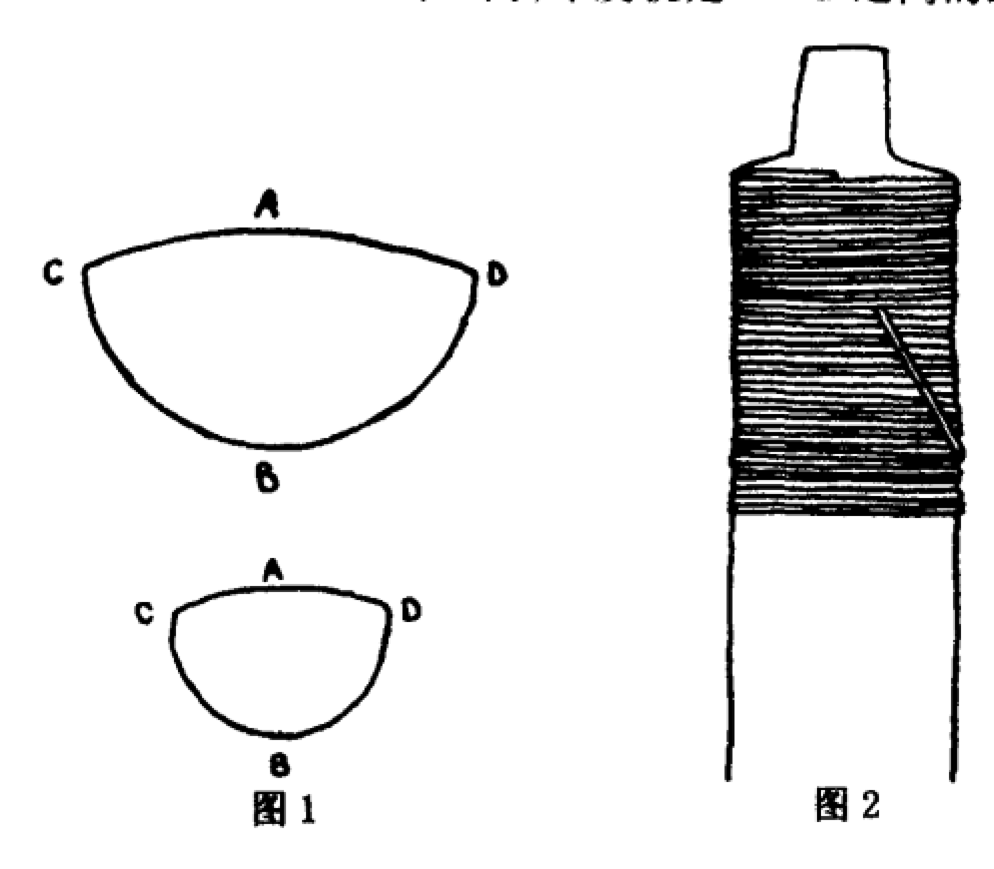


图1 小安达曼弓中部和接近末端的横截面
图2 小安达曼弓的弓颈

弓的两端各有一个弓颈。弓颈与末端之间，也就是到弓弦打环绑紧的那一点之间的长度，约为10～12毫米，两端都一样。弓颈以下几厘米用细绳或纤维缠绕起来。做工精细的弓，这种缠绕通常采用装饰性的细绳来完成，即采用缠着风干的石槲兰黄色树皮的细绳来缠绕。别的弓则采用普通的细绳，或者一段绞起来的无花果纤维，现在甚至有采用绞起来的棉布来缠的。

小安达曼岛的弓从来不用颜料或雕刻图案来进行装饰。

小安达曼岛的弓弦用撕成带状的榕树(Ficus laccifera)树皮做成。采用的树皮条数根据弓的大小而定。剑桥博物馆保存有一张小弓,起弓弦采用宽约1厘米的树皮做成。这条弓弦做法很简单,采用右旋式,即阳螺纹的形式将树皮绞起来就做成了。若用两条树皮来做弓弦,并不是像做双股绳那样来搓捻,而是把两条树皮平铺在一起绞,绞好之后,只能看见一条树皮,因为另一条树皮包在里面了。大弓用的粗弦,可以采用这种方法把三四条树皮绞在一起做成。弓弦不是绳子,而是绞起来的绳股(图3)。

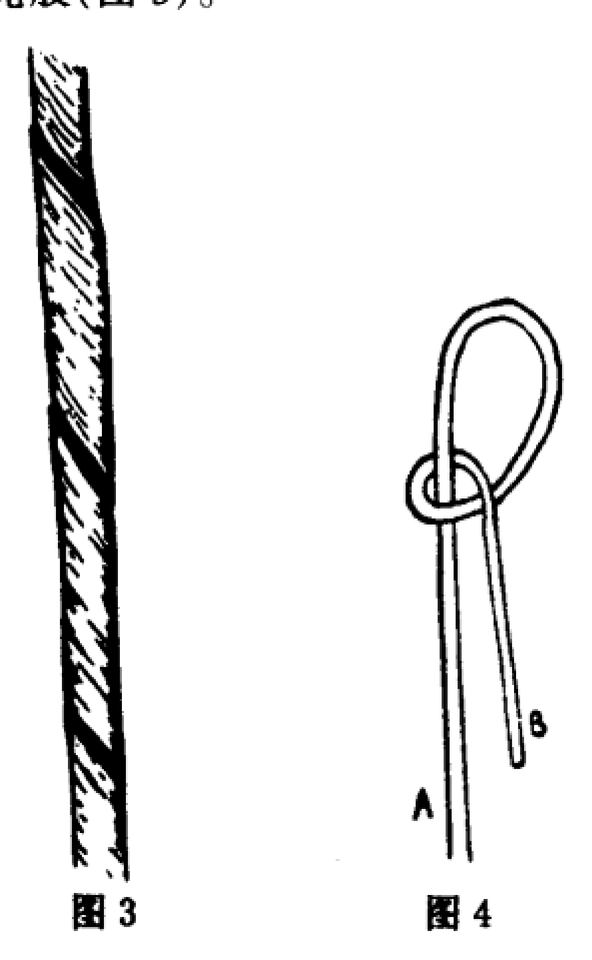


图3　小安达曼弓弦,用纤维绞成
图4　小安达曼弓弦末端结环方法示意图

弓弦的一端打一环结,如图4所示。把弓弦的末端折起来做成一个大小合适的环形,在固定的部分(图中的A)上绕一下,然后把末端(图中的B)与固定部分搓合,做法是先把固定部分解开,把末端铺上去,然后再搓起来。这种做法可泛泛称作"接合"(splicing),如果接合得不够牢固的话,就用同一种树皮的细纤维来缠绕固定。弦环要够大,能够套入弓颈。弓弦的另一端要么是打个结绑在弓梢上,要么是做一个小环(大小刚刚能够穿过梢,但不能套进弓颈),环的做法与上面所述的做法完全一样。给弓上弦的时候,先把较大的弦环套进弓上端的

弓梢，然后把弦环推下到弓颈上。然后把弓弦的另一端（小环的一端）套进弓下端的弓梢，卡在弓颈上。上弦的时候，弓的下端搁在地上，上端拿在手里，上弦的人用脚顶着弓的中部，把弓的上端扳过来，直到能够把弓弦上端的环套进弓颈、钩住弓梢为止。这样之后，弓就做好，可以使用了。

土著做玩具弓给小男孩玩，做法与大弓完全一样。剑桥博物馆有个这样的玩具弓，长 107 厘米，中部宽 18 毫米。

接下来要研究的是北森蒂纳尔岛土著使用的弓。这种类型的弓我只在英国博物馆看到过一张。它的用材与小安达曼岛的不一样。弓长155.5 厘米，中部宽度为 4.3 厘米。中部横截面如图 5 所示，与小安达曼岛一般的弓的横截面略有不同，但有一个相同的特征，即外侧凸出较大，内侧凸出较小，而且，就截面而言，北森蒂纳尔岛弓截面的变化范围没有小安达曼岛的大。弓的两端形状与小安达曼岛弓末端的形状一样。不过，弓颈的宽度为 2.5 厘米，比小安达曼岛的弓对应的尺寸要大。这张弓既没有画上也没有刻上装饰图案，弓弦已丢失。弓颈以下没有缠线，不过有可能本来有，只是后来掉了而已，因为这个样品是它原来的主人看到弓木开裂后扔掉的。就我们看到的这个样品来说，北森蒂纳尔岛的弓与小安达曼岛的差别不大。

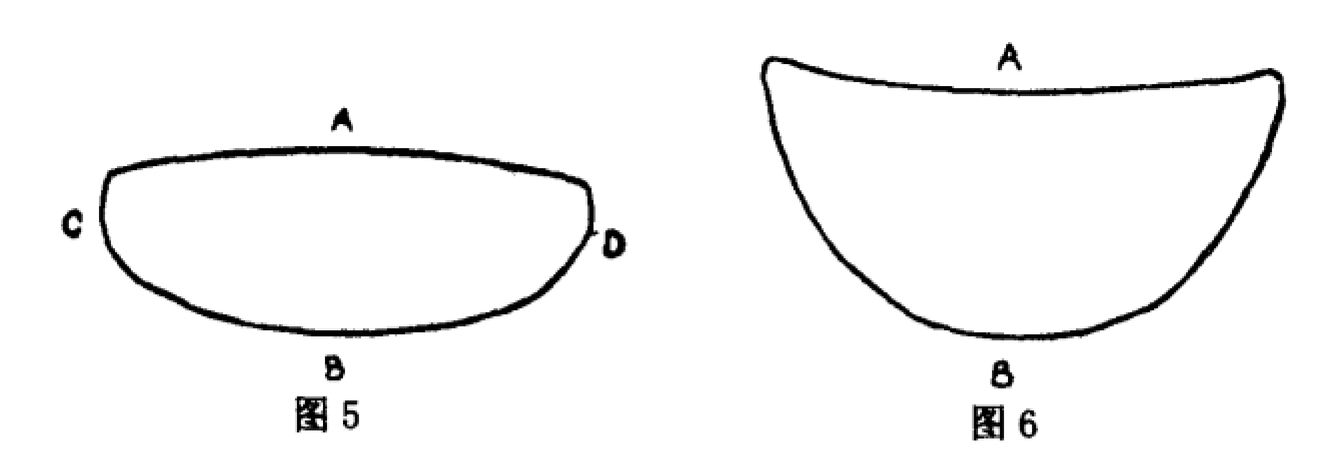


图 5　北森蒂纳尔岛弓的横截面
图 6　爪拉瓦弓横截面

现在我们来看一下南安达曼岛爪拉瓦人的弓。拉特兰岛的爪拉瓦人二三十年前人数还很多，但幸存者现已经很少。他们做的弓与小安达曼岛的完全一样，而且显然不制作其他类型的弓。布莱尔港北边的爪拉瓦人，是由于刑事殖民地的扩张被赶到北边去的，他们做的也是这种弓，与小安达曼岛的弓没有区别。不过这些北部的爪拉瓦人还制作其他各种各样的弓，我们称之为“爪拉瓦

改良弓”。这种弓比小安达曼岛的要大，平均长度约185厘米，宽度约5厘米。弓较大的那部分整段的横截面，或者是一面平一面凸，或者是一面凹一面凸，后一种形状更为常见。典型的爪拉瓦弓截面如图6所示。弓的中部手握处略厚，

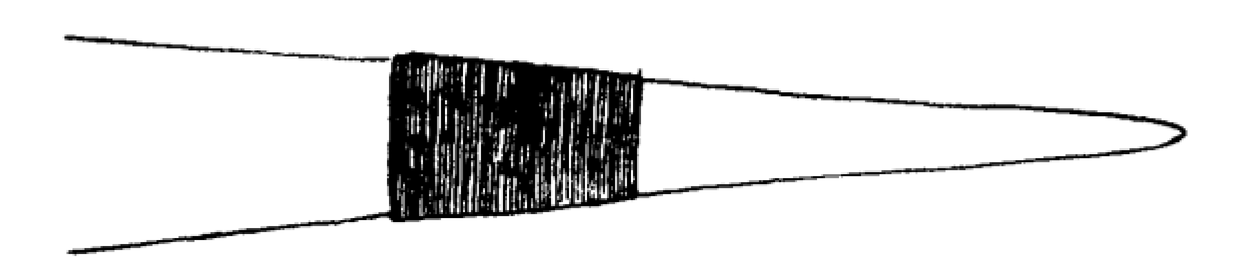


图7 南安达曼岛弓的上端

因为弓的内侧，即本是平的或凹的一侧在这里隆起来了。在一些样品中，弓身不是直的，而是略向外弯曲。最后一个特点是，这些弓采用的木材与小安达曼岛的不一样。

小安达曼岛、北森蒂纳尔岛和爪拉瓦人的弓都是同一种弓的变种。小安达曼岛的弓可能是最接近原型的，稍后我将说明爪拉瓦改良弓所做的改进是如何为爪拉瓦人采用的。

现在我们来看一种不同的弓，这种弓有两个变种，一种为南安达曼岛和中安达曼岛的土著使用，另一种为北安达曼岛的土著使用。

南安达曼岛诸部落的弓不是用直的木材削成的，而是用那些在生长过程中弯成了合适形状的树木削成的。要做这种弓，必须找到一棵长成所需形状木材的树，用扁斧削成形，再用野猪的獠牙刨光滑。

这种弓长度从180至210厘米不等，其中最常用的长度为190~195厘米。弓的上端截面做成接近圆形，从这一点开始变宽，到50~55厘米处，或者说，到总长度的四分之一至三分之一处，达到最大宽度，最大宽度平均约为5.5厘米。弓在这一点上的横截面外侧凸，内侧平或略凹，甚至有略显凸出的内侧，不过很少见。许多样本弓的内侧中间有一道略略凸出的脊棱。弓在上述最宽处的厚度通常为1.5~1.75厘米，在这方面，各样本几乎没有什么差异。(见图8)

到了中部，弓的宽度减小，厚度增大，形成一个把手。弓在把手处的常见截面可以描述为梨形，最大直径为厚度(内侧至外侧的距离)而不是宽度。

把手往下至弓的下端，弓的宽度又开始加大，下段的宽度和厚度变得与上段的大致相同。弓的下段逐渐缩小至一点，形成圆形的截面，但这一点比上部

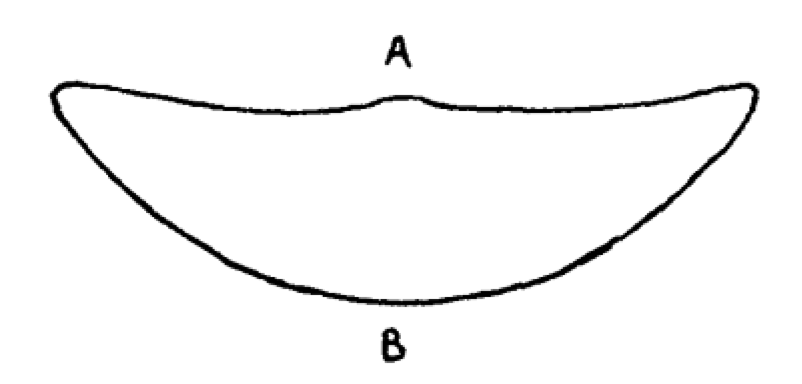


图 8 南安达曼岛的弓宽扁部分的横截面

末端要钝。

可见,整张弓的构成部分为:叶片状的上段,或者说宽扁部分,这一段是直的(即既不向内也不向外弯);腰部,或者说把手;还有下部的宽扁部分,这一段在其中部向内或向外弯曲,正是所取木材的弯曲部位。在图片五中可看到一张这种类型的弓。

弓的两端都用细绳缠绕,缠绕长度为 3~4 厘米,上端留有长约 7 厘米的裸露尖头,下端留有长约 1.5 厘米的尖头。(图 7)

弓弦用天南星藤的纤维做成。取数股纤维,涂上黑蜂蜡备用。取其中四股,三股并在一起,用第四股将之旋环缠绕。当用来缠绕的那股线即将用尽,就取一股新的编入被缠绕的三股线里,用原来的缠线继续缠几圈之后,再拿新加入的那股线来缠,同时把原来的缠线编入被缠绕的三股线里面。以这种方法缠绕下去,一根缠线即将用尽时就加入新的,直到做成一条足够长的绳索,然后再把外表涂上蜂蜡。

绳的一端打一个结,另一端做成一个环或套眼。套眼的做法如下:如果绳有足够的长度,就把末端弯成一个直径约 1 厘米或稍大的环,然后用天南星藤纤维做成的细绳来缠绕,一直缠到环颈以下约 1.5 厘米处。这样就做成了一个套环,外观如图 9 所示。环颈处留有一股松纤维,将之螺旋缠在绳身上,方法与上述的一样,新的纤维一股接一股地加进去,一直缠到离套眼约 35 厘米处,再用天南星藤线缠绕绑定。从上面的描述显然可以看出,绳索从套环开始长约 35 厘米的这段要比其余部分略粗一点。

给弓上弦的方法是,把弓弦打结的一端打个活结系在弓的上端,使之定在弓的缠绕部分的顶部。然后把弓倒转过来,将其上端(现在暂时处于下面)固定在地面上或者撑着一块石头,使之不能滑动。接着用左手抓住弓的另一端,右

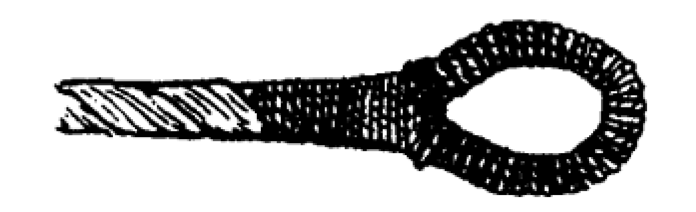


图9　南安达曼弓弦的套环

手拿着弓弦，右脚压弓的把手或中部，使之弯曲，左手把弓扳向安弦者本人，直到他能够把弓弦的套眼或套环套上去为止。

安好弦之后，弓的上部原本是直的，现在则朝里弯曲了，因此，从旁边看起来，弓的形状成S形。当一个男人准备出发去打猎或捕鱼时，他就把自己的弓上好弦并试用一下，直到打猎或捕鱼回来之后才取下弦，把弓在棚屋里放好。

弓弦在一端打结似乎有这样的好处：要是用过之后弓弦松弛，可以改变打结的位置来拉紧它。

弓弦用来搭箭的地方通常用天南星藤纤维做的细绳缠绕起来。

南安达曼岛弓的奇特之处在于，它利用了木材在生长过程中受到压缩而变得更坚韧、更有弹性的特性。开弓的时候，弓所受的拉力并不均匀，由于其本身形状的缘故，拉力集中在弓的一段上面，也就是弓向外弯曲的下半段。很用力地拉弓弦的时候，这一点就会看得很清楚，因为弓原来呈S形，完全拉开之后就几乎变成了真正的弧形。弓的下段仿佛是装了活动关节一般，从而使拉力大部分由弓的弯曲部分承担。由于这一部分是树木的凹段削成，该部分是在生长过程中变弯曲的，因此木材纤维的强度、韧度和弹性都比较大。其效果是，用相同的力量来开弓，这种弓产生的推力要比小安达曼岛的弓产生的推力大。

这种弓宽度较大是出于形状的需要，因为，假如比较窄的话，弓弦就会滑到弓的外侧。弓在把手处变窄则是为了便于持弓。弓的末端采用逐渐变小的形式而不采用肩状的形式，这毫无疑问是一种改进，因为这样可以使弓在两端没那么容易裂开。

南安达曼岛部落集团的弓往往用雕刻图案来装饰。传统的图案如图10所示。沿着弓的内、外边缘都刻有一道这种图案，沿着内侧的中央也刻有一道。弓新做成时，还常常用红颜料和白黏土画图案来装饰，打算把弓作为礼物时尤其如此。由于是画上去的，因此图案很快就会褪色，褪色后就不再更新了。

这些部落的土著有时候把弓做得很大，大得几乎无法用来打猎。剑桥博物

图 10 南安达曼弓的装饰图案

馆现在存有一张这样的弓,长 220 厘米,最大宽度为 10 厘米。这种弓经过精雕细刻而成,是用来做礼物送人的。土著通常是为了送给某个他想讨好的人才专门做这样的弓。我有一张弓,就是土著为了送给我而专门这么做成的。拥有这种弓的人是不会用它来打猎的,除非是做白日梦了,不过却可能在射击比赛中使用,目的是炫耀本事。

南安达曼岛部落的土著会给男孩子做玩具弓,玩具弓的形状与普通的猎弓相仿。剑桥博物馆存有一张这种弓,长 121 厘米。这张弓用一段弯木削成,下端是朝外弯曲的。中部的横截面是一面平一面凸,很接近半圆,宽 26 毫米,厚 13 毫米。中部最宽,然后朝两端逐渐缩小。安好弦之后,其形状呈南安达曼弓的 S 形。一端用细绳缠绕,另一端用一条棉布缠绕,两端都留有尖端以便安装弓弦。弓弦是南安达曼常用的类型,只是尺寸小些。

我们现在得看一下北安达曼岛的四个部落使用的弓了,其形状与上面刚刚讲过的有些不同。首先,它做得较短、较轻、较扁。在十个典型样品中,最短的为 153 厘米,最长的为 182 厘米。常见的长度为 160 ~ 165 厘米。北安达曼弓最宽处要比南安达曼弓的宽,样品的宽度从 6.5 厘米至 7.5 厘米不等。

尽管北安达曼岛的弓通常是用一段弯曲的木材削成,但是偶尔也有用几乎笔直的木材削成的。

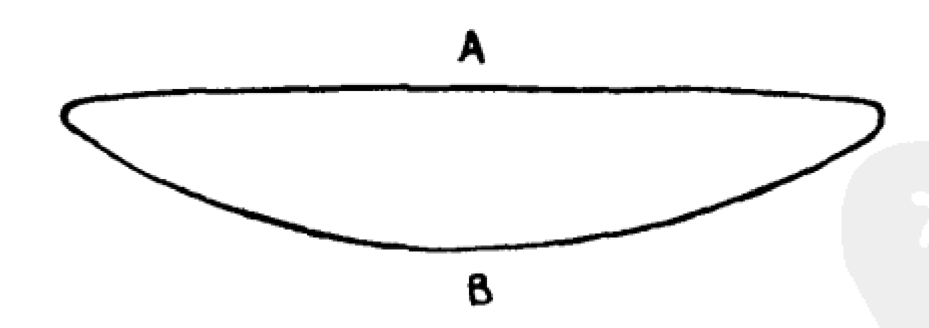


图 11 北安达曼弓宽扁部分的横截面

弓的上端有一个长长的尖头。有一张各方面都很典型的弓,距尖端 5 厘米处的横截面为圆形,直径约 5 毫米;距末端约 30 厘米处的横截面变得略扁或呈椭圆形,最大直径(两侧之间的宽度)约 1.5 厘米。从这里开始,弓很快变宽,直

到最后在约60厘米处变成7厘米宽。距尖端60厘米处的横截面如图11所示，从图中可以看到，弓的外侧凸出，内侧只是稍微有点凸。在距离末端约75厘米处弓的宽度变小，同时厚度变大，形成把手。把手中部距上末端约95厘米，距下末端约80厘米，横截面接近圆形，直径约2.2厘米。把手以下弓又变宽，变成宽扁的下段，形状与横截面都与上部的宽扁段相仿。在距离下末端约30厘米处，弓又再次渐渐变窄，形成截面接近圆形的尖端。下端的尖端没有上端的尖端那么长，也没有那么尖。

可见，整张弓包括两个宽扁的部分，两个宽扁段各自逐渐缩小，在末端形成一个尖端，两个宽扁段之间是弓的腰部，即把手。上部的宽扁段是直的，也就是既不往外也不往内弯曲。下部的宽扁段则向外弯曲（像南安达曼弓一样），几乎每个新做好的弓、还有每一个用过的弓都是如此。

弓的上部用细绳缠起来约1.5厘米（前面所述的弓缠绕处距离末端约15.5厘米），下端也进行类似的缠绕（缠绕处距离末端约6厘米）。从内侧看去，弓的一般形状如图12所示。

北安达曼岛的弓弦用天南星藤纤维做成，做法与上述南安达曼弓的基本相似，不过北安达曼岛弓弦的两端都有套环（套眼）。绳索刚刚做成几厘米长（做法与上述的一样），马上就弯成一个环形，然后用天南星藤线把环缠起来，与南安达曼岛弓弦套环的做法完全一样。接下来，继续用通常的方法制作弓弦，直到长度够长为止。当然了，弓弦的长度要视弓的长度而定。然后再把末端做成一个套环，并用线缠好。在这种情况下，松散的线头并不像南安达曼人那样将之绞进弓弦的固定部分里去，而是摆在一侧，并用缠线将之成螺旋状缠起来，从套环颈部往下缠10厘米的长度，使弓弦末端固定。

给弓上弦的时候，把第一个做成的套环套进弓的顶端，使之卡在前面讲过的细线缠绕处，套环环颈置于弓的内侧。然后把弓内侧朝下放在地上，用一只脚踩住弓的中部，把弓的下端往上（也就是往弓的外侧）扳，直到弓弦的另一个套环能够套进下端为止。弓此时的形状可称作“半张紧”的形状，为了明白这种弓的机械原理，必须弄清楚这种形状到底是怎样。其形状如图13中的A所示。弓弦从弓的外侧将弓的两端拉住，因此，弓可以说是“反转”的，受到一个使它向外弯的张力的作用。大多数弓刚刚做成的时候，由于是用弯曲的木材削成的，因此下部有一个朝外的弯段。弓弦安到一半的时候，这个弯段就更是向外弯

了。如果弓是用直的木材做的，就用上述的上弦方法来做成一个朝外的弯曲段。

弓一做好，马上就以上述的方法反转上弦，然后把弓放到火堆上方，弓的下宽扁段(弯曲段)直接置于火的上方。火堆冒出的烟和火把弓的这一部位渐渐烤干。这种弓的任何一个样品，除非是刚刚做成、尚未烤干的，下部分的内表面都被烟火熏黑了。土著通过这种方法，把弓放在火堆上方一段时间烘干。每个家庭棚屋里都有一堆日夜不熄的火，土著就是把弓放在自家棚屋的火堆上方。不要忘了，弓在整个烘干期间，都受到一小股使它向外弯曲的拉力的作用。

弓完全烘干之后，就可以拿来用了。刚烘干的弓处于所谓的"半张紧"或者反转的形状，要拿来用时，左手握着弓的把手，弓弦朝外，使弓上下端颠倒过来。现在把下端(实际上是正常状态时的上端)顶在大腿上，然后右手抓住弓弦往回拉，使弓反转过来，形成图 13B 所示的上好弓弦的形状。然后弓马上就可以拿来用了。

这种类型的弓几乎从不卸弦。某个土著用了弓之后暂时不用，就把弓恢复到"半张紧"的形状，做法与上面所述的相反，然后再把弓挂到火堆上方。所以，用弓的时候，弓处于完全张紧的状态，其他时候处于半张紧状态。

显然，北安达曼弓采用的制作原理是南安达曼弓所没有的。我们可以把这种原理说明如下：如果一根木头处于弯曲状态时受到烟火的熏烘，它将获得更大的强度和弹性；当以相反方向的拉力使木头弯曲，这种强度和弹性就能产生更大的反作用力。弓完全张紧时呈 S 形，拉动弓弦的时候，大部分的拉力都落在下部朝外弯曲的部分，正是这一部分通过烘干增加了强度。

北安达曼弓比南安达曼弓轻得多，弹性也好得多。我总是觉得用南安达曼弓来射箭很费劲，但北安达曼弓用起来就非常轻便，轻轻一引弓，就能把箭以很大的速度射出去。北安达曼弓的缺点在于，它做的比较纤细，因此不是很耐用，而且还容易断裂。但是，包括弓弦在内，一个人只需几天时间就可以做好一张弓，北安达曼弓相对于南安达曼弓无可置疑的优势大大弥补了它不耐用的缺点。北安达曼岛的土著给男孩子制作形状完全一样的弓，只是尺寸小一些，长度从 90 厘米左右至 120 厘米左右不等。给很小的男孩做的玩具弓形状就不一样了，这种玩具弓用一段长约 90 厘米、中部宽约 2～2.5 厘米的木头做成。中部横截面是两边凸的形状，外侧很凸，内侧只是稍有点凸。玩具弓从中间向两端变

小,但上端的变化比下端平和。弓弦是一根用天南星藤纤维做成的简陋细绳(两股线),两头分别绑在距下端 1.5~3 厘米处和距上端 4~7 厘米处。这种玩具弓的侧视形状如图 14 所示。它不像前面刚讲过的南安达曼岛玩具弓那么呈 S 形,而是呈不对称的弯曲形状。

我弄到了一张用竹子做的玩具弓,可惜上面没有弓弦,不过其安弦方法可能与上述的北安达曼岛玩具弓类似。竹子的外表面用来作弓的外侧,其结果是弓横截面的内侧比外侧更凸出,在安达曼群岛所有的弓里,这是我见过的唯一具有这种特征的一张。所有其他的弓,不管是属于什么类型的,横截面都是外侧明显凸出,内侧要么是凹的,要么是平的,要么是略显凸出的。

现在,可以对安达曼群岛土著使用的不同形式的弓进行比较了。几乎可以肯定,北安达曼弓是从南安达曼弓或者与南安达曼弓很相似的弓发展而成的。北安达曼岛的土著只有习惯把弓的下部分做成向外弯曲的形状之后,才想出了用烟火熏烘这一部分并把弓弄成反转或“半张紧”的形状来保存的办法。这个问题没必要进行详细讨论,我们可以下结论说,北安达曼弓是从南安达曼弓发展而成的。

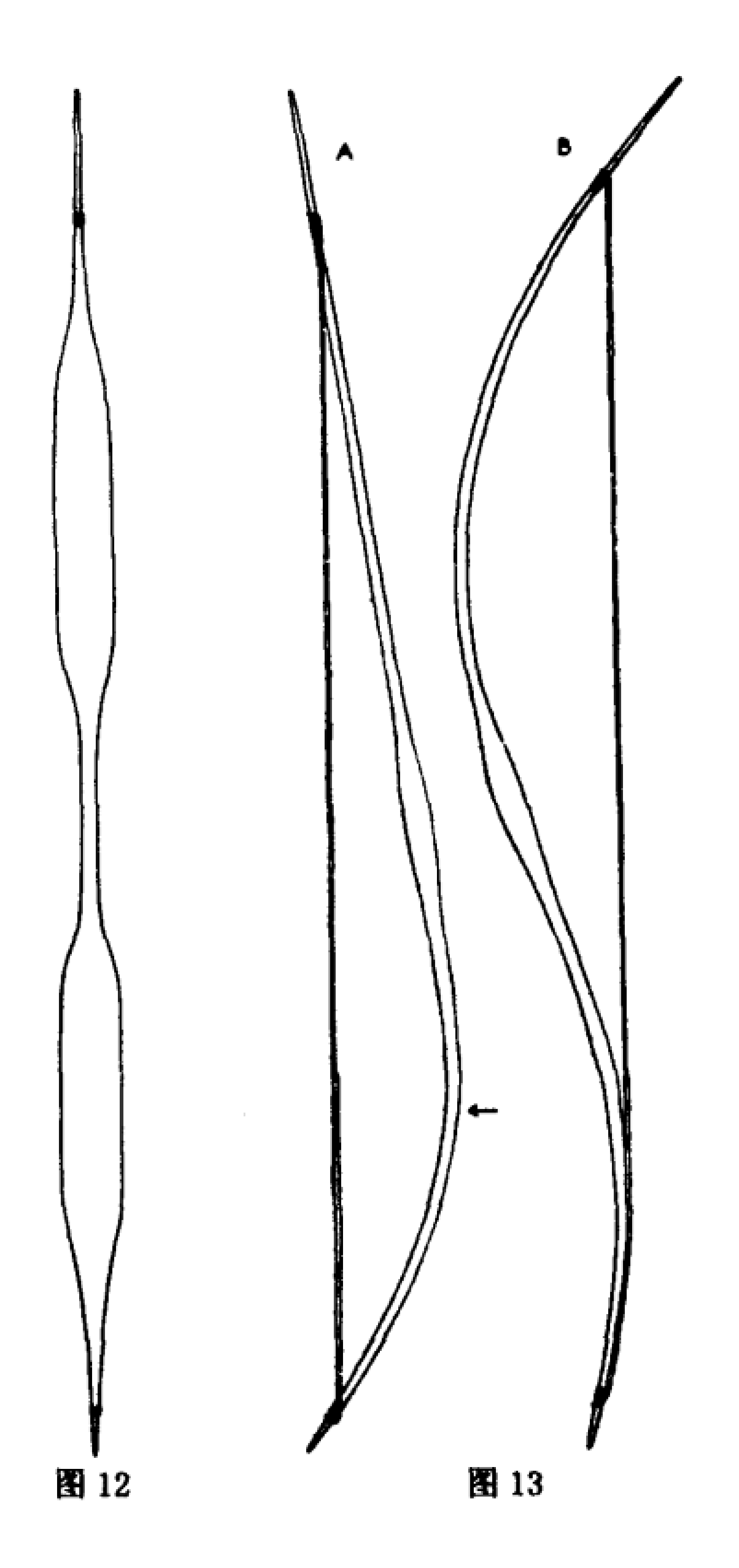


图 12 北安达曼弓正面形状

图 13 北安达曼弓

A.弓的“半张紧”形状,或者说,反转的形状

B.弓完全张紧的形状。图中箭头所指之处是弓用火烤的地方

南安达曼弓是从一种与小安达曼岛土著现在使用的相似的弓发展而成的，这一点没那么肯定，但可能性还是很大。南安达曼岛的玩具弓展示了一个联结小安达曼弓和常见的南安达曼弓的过渡平台，这种玩具弓与小安达曼弓的横截面非常相似。它没有宽扁段，因此也没有作把手用的弓腰。不过，弓的形状却是不对称的。由于采用了不同的安弦方法，因此弓的末端没必要做成肩状，而是逐渐缩小成一个尖端，使弓得到加固（防止弓轻易裂开）。这种玩具弓与南安达曼岛一般的弓差别在于，后者有两段宽扁段和一个弓腰。之所以必须把弓做成宽扁的形状，是为了防止它意外反转。

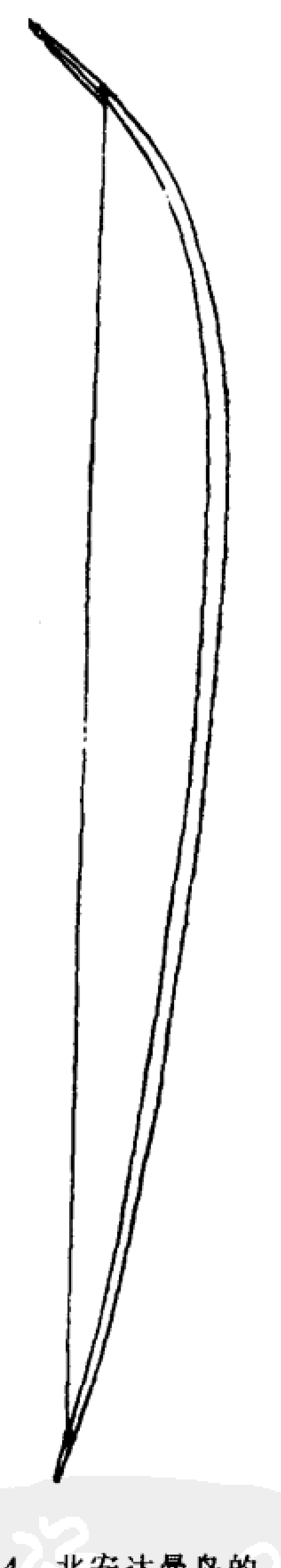
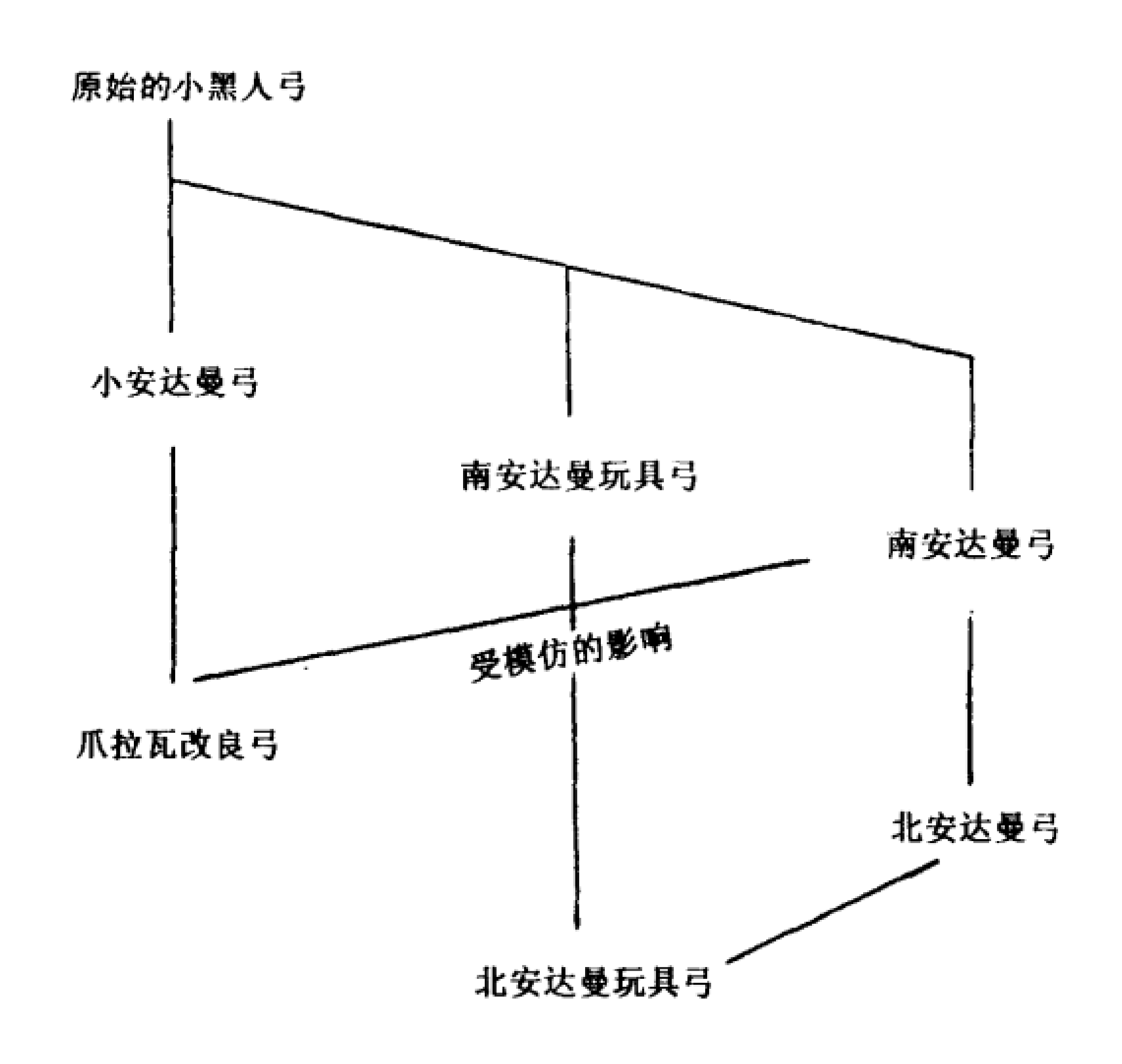


图 14　北安达曼岛的玩具弓

我们还得研究一下爪拉瓦部落的改良弓。分析几个典型样品之后，不难找出这种弓的起源。爪拉瓦人自从到达南安达曼岛以来，一直与南安达曼岛分支的部落处于敌对交战状态。他们有机会使用过南安达曼岛土著制作的弓，而且显然发现了这些弓比他们自己的更好用，但却没有机会弄清南安达曼弓的制作原理，因为只有通过友好交流才能有这种机会。于是爪拉瓦人就竭力模仿南安达曼弓的做法，对他们的弓进行了以下改进：(1)把弓加长、加宽；(2)把弓的横截面做成一边凹一边凸，而不是两边凸出；(3)偶尔采用弯曲的木材来做成下端向外弯的弓；(4)模仿南安达曼弓把手的形状，但没有把弓的中部做成腰形；(5)用线缠绕弓弦用来搭箭的部分；(6)用雕刻和绘画图案来装饰弓。以上这些是爪拉瓦改良弓与小安达曼弓仅有的不同之处，而这些不同之处都可以解释为爪拉瓦人模仿南安达曼分支制作弓的结果。我所见过的爪拉瓦改良弓当中，没有一张成功地运用了南安达曼弓的基本原理。

我们可以推断，安达曼人的祖先以前曾使用一种类似于小安达曼岛土著现在使用的弓，而大安达曼岛 S 形的弓是大、小安达曼岛两个分支分开之后才发明的。



由于缺乏资料，因此无法完全确定塞曼人使用的弓是哪种类型。下面的说明只是在六个样本的基础上作出的，其中两个样本为剑桥大学的民族博物馆[①]收藏，其余为大英博物馆收藏。其中有四张弓彼此很相似，可以认为是属于同一种类型，塞曼人常用的似乎就是这种弓。这四张弓长度分别为165厘米、174.5厘米、182厘米和197.5厘米，中部宽度2.5~3厘米不等。这四张弓有三张用棕榈木做成，另一张用一种色浅但坚韧的木材做成。各样本中部横截面的形状有很大的不同，如图15所示。至于哪一边是内侧、哪一边是外侧，不大肯定。弓的两端各有一个弓颈，不管是哪一张弓，一端的尖头都比另一端的尖头长许多。每张弓的弓弦都是三股绳，一端是经过加固的套眼，另一端打结绑在弓上。

另外的两个样本与上述这种弓不同。一张用木头做成，长134厘米、中部宽3.5厘米，其中一端的两侧都刻有一道弦槽，另一端刻有三对弦槽。弓弦是三股绳，两头各有一个套环。另一张弓用竹子做成，长147厘米、中部宽2.5厘米。弓的一端有一对弦槽，另一端有两对弦槽。弓弦是双股绳，两头各有一个

① 我得感谢莱亚德先生(J. W. Layard)帮助我获得关于剑桥两个弓样本的资料。

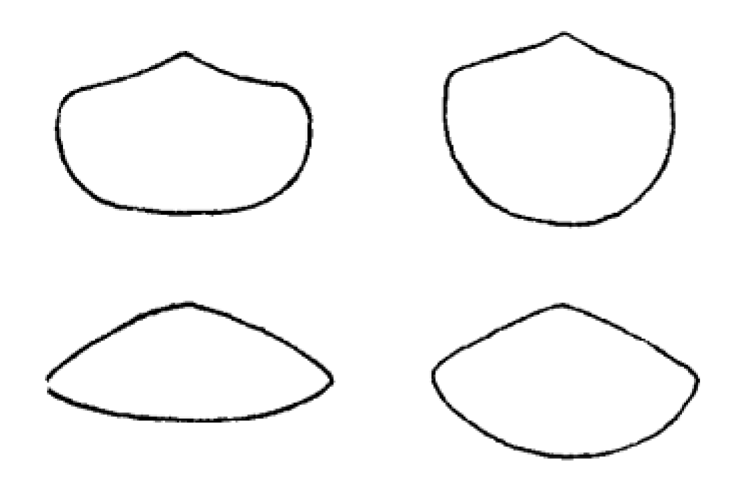


图 15 塞曼人四张弓中部的横截面

套环。

可见,塞曼人常用的弓(或许我们可以认为这是塞曼人的常用弓)在三方面与小安达曼弓具有重要差异:(1)一端的尖头比另一端的长;[①](2)弓弦为三股绳,而不是搓成一股的纤维;(3)中部横截面形状变化较大。根据仅有的四个样本,我们无法确定各样本横截面是从什么样式变化成的。

现在来谈菲律宾群岛小黑人的弓。尽管迈耶描述过他们的许多弓,[②]但现有的资料还是不足以让我们确定弓的各种类型以及它们之间的关系。菲律宾小黑人使用的各种弓当中,有一种与小安达曼弓很相似。这种弓外侧凸出,内侧平坦。弓弦两端有套环,分别套在弓两端的尖头上,弓弦用缠绞起来的纤维做成。

现有资料的研究表明,我们下面的推断应当成立:原始小黑人的弓用木头做成,两端各有一个弓颈,其横截面一边呈圆形,另一边是平的或者在中间隆起,弓弦用缠绞起来的纤维做成,一端做成套环,另一端打结绑在弓上。

安达曼人使用两种箭,一种用来射鱼,一种用来射野猪。

一般的鱼箭,像如今大安达曼岛分支各地区使用的那样,由三部分组成——箭杆、前杆和箭头。箭杆是一段竹子,通过加热来弄直,长度 70~110 厘米不等。竹子的一端在距离竹节约 3 厘米处截断,然后做一个箭尾凹口(见图 16)。这一端用篮蚬贝壳(Cyrena)刮糙,以便手指能够捏紧。箭杆的另一端有一厘米长是逐渐变小的,并用贝壳刮糙,以便能够用线绑紧。前杆是一段 15~40

① 据斯济特说,尖头较长的一端是弓的下端(见 Skeat 第 273 页),但马丁(见其著作第 785 页)也对这种弓进行了一番描述,说较长的一端是弓的上端。

② Meyer, p.13~17 页及图片六至八。

厘米长的木头,其中一端略略缩小以便牢牢插入竹竿,另一端逐渐缩小成一个尖头,尖头有一侧是平的。前杆插入箭杆的前端,接头处用线缠紧,缠绕长度约2.5 厘米。箭头用一段两端都很尖锐的铁丝做成,将之贴在前杆平的一侧用线绑紧,绑的时候要使铁丝的后端凸出形成倒钩(图 16)。绑好之后,用一种由混合物彻底涂抹绑扎处。这种混合物通过熔化蜂蜡、松香和红赭石混合而成,用火烧化之后,用一根短棍涂上绑扎处,然后用一个烧热的篮蚬贝壳抹光滑。只有箭头与前杆绑扎的地方才用这种混合物涂抹,前杆与箭杆接合处不涂。

这种箭用来射鱼,但也可以用来射杀蛇鼠,偶尔还用来射鸟,不过这种情况比较罕见。

小安达曼岛的土著也做类似的箭,但做得比大安达曼岛分支的大(即更长、更粗)。竹竿的两端并不打毛,箭杆与前杆的接头不用混合物裹住(似乎小安达曼岛的土著不懂得使用这种混合物),只是用蜂蜡裹一下。

安达曼群岛传统鱼箭的情况基本上就是上述这些。以前铁还不多的时候,箭头要么是用黄貂鱼尾巴上的锯齿状鱼骨做成,要么是将野猪胫骨在石头上磨成需要的尺寸并且磨尖两头做成。

小安达曼岛的鱼箭有时候会在竹竿上绑着两枚或四枚尖刺。英国博物馆存有一枚北森蒂纳尔岛的箭,木做的箭杆上绑着四枚尖刺,每一枚尖刺的末端都用一小片木头垫起做成倒钩。

大安达曼岛和小安达曼岛的土著还制作一种简单的箭,这种箭由一根竹竿和削尖的木箭头构成,箭头用火烧过,使之变硬。除了用来射箭靶之外,现在这种箭已经很少用,不过在铁多起来之前,这种箭尽管不是很有用,但做起来比较方便,因此被作为前面所述鱼箭的代用品来使用。

大安达曼土著使用的野猪箭由箭杆、前杆和前杆上的箭头组成。箭杆采用一种桂树(学名为 Tetranthera lancœfolia)的木头,从树上砍下之后加热扳直做成。箭杆较小的一端刻有一道深约一厘米的凹口,凹口上方用天南星藤纤维缠绕约1.6 厘米,以防箭杆开裂。箭杆的另一端挖约一厘米深的空腔,用来安装鱼箭的那种尖刺或者其他类似的尖铁片。箭杆前端约 1.5 厘米长的一段用天南星藤纤维缠起来以防开裂。

前杆是一段硬木,一端削成大小合适、能够牢牢插入箭杆前端空腔的形状,另一端开有裂口,用来安装箭头。

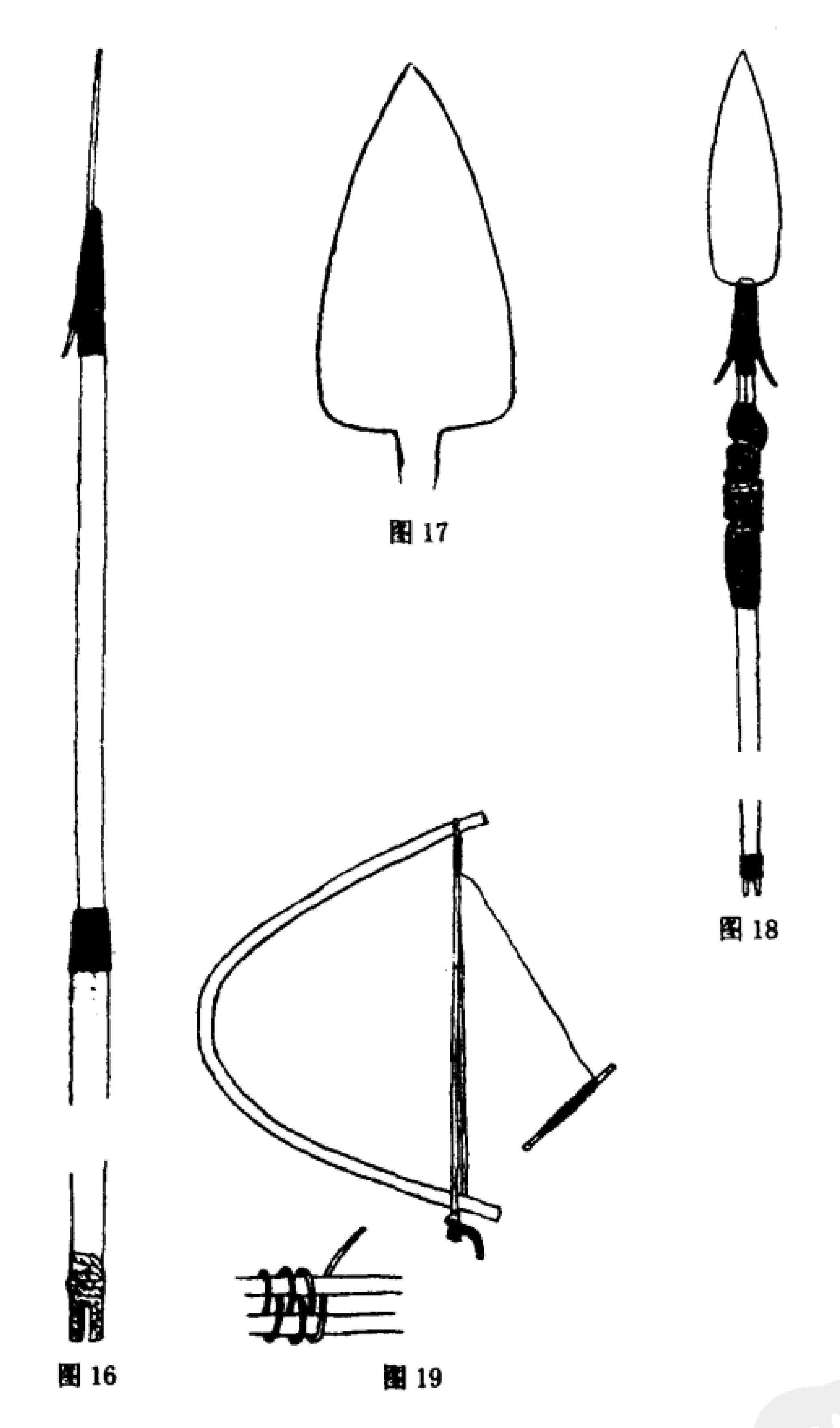


图 16　大安达曼鱼箭
图 17　大安达曼野猪箭的箭头
图 18　大安达曼野猪箭，箭头可与箭杆分离
图 19　大安达曼野猪箭箭绳的制作方法

箭头是一片铁，用石锤敲打成形后用磨石磨平、磨尖锐，若有锉刀则用锉刀来锉。箭头的形状通常如图 17 所示。箭头插入前杆的裂口，再用线将前杆缠紧。箭头下方几厘米处的前杆上绑着一至二枚尖刺，做成倒钩，尖刺与箭头在

同一个平面上。

箭杆与前杆用一条细绳相连,细绳的做法如下:取数股天南星藤纤维,涂上蜂蜡。结绳的方法与前面讲过的大安达曼岛弓弦的做法一样,用一股纤维缠住另外几股而成。用这种方法结成一条长约40厘米的细绳,将其两端系在一起。把一段有弹性的木棍弯成弧形,将细绳形成的环套在弧上,让木棍把细绳张紧。将一段线(天南星藤纤维做的)绕在一枚结网用的小针上或者薄木片上,然后用这根线把并排在一起的两段细绳绑起来,采用的绑法是我们所知的交叉缠绕法(nippering)(图19)。采用这种方法,一条结实牢固的扁绳就做成了。扁绳的一端绑在前杆上,紧挨着前杆插入箭杆的插头。扁绳的另一端绑在箭杆上,绑在距杆头几厘米处,使用这枚箭的时候,箭杆前端留下的这一小段就可以用来绕住扁绳。(图18)

最后,前杆上的线,即用来绑住箭头和倒钩的线、还有用来绑紧扁绳末端的线,都涂上前面说过的用来涂鱼箭的混合物。

这种箭用于捕猎野猪。使用的时候,前杆插入箭杆,扁绳环绕在箭杆上。射中野猪之后,箭上的倒钩可以防止箭头从伤口掉出。当野猪逃跑,箭杆碰到森林里的矮树丛,就松脱并与前杆分离,迟早会与矮树丛纠缠在一起,将野猪牢牢卡住,野猪只能等着猎人赶上来随意摆布。显然,箭上的扁绳要足够牢固,不能让野猪挣断。

大安达曼岛诸部落的土著说,以前他们没有多少铁,野猪箭是用贝壳作箭头、猪骨做倒钩的,样子与上述的差不多。

小安达曼岛土著做的野猪箭与大安达曼岛的非常相似,但一般要长一些。把前杆和箭杆系在一起的绳子是一段用海芙蓉纤维做成的双股绳。箭的各个绑扎部位采用的不是天南星藤线,而是Gnetum(一种热带藤)纤维做成的线,也不涂上前面说过的混合物,而是涂上蜂蜡。倒钩(通常只有一个)固定后与箭头不在同一个平面,而是在垂直于箭头的平面上。(图20)

在爪拉瓦部落,野猪箭的箭头绑在前杆上采用的是一种不同的方法,铁箭头上有小孔,把线穿过小孔将箭头绑紧。(图21)

大安达曼岛的土著有时候制作另一种野猪箭,箭头与箭杆不能分离。

箭杆是一段竹子,前端插着一段木做的前杆,前杆的前端开口,镶进箭头之后绑紧。这种箭可能不安倒钩,也可能安一两个铁倒钩。这种箭很少用,主要

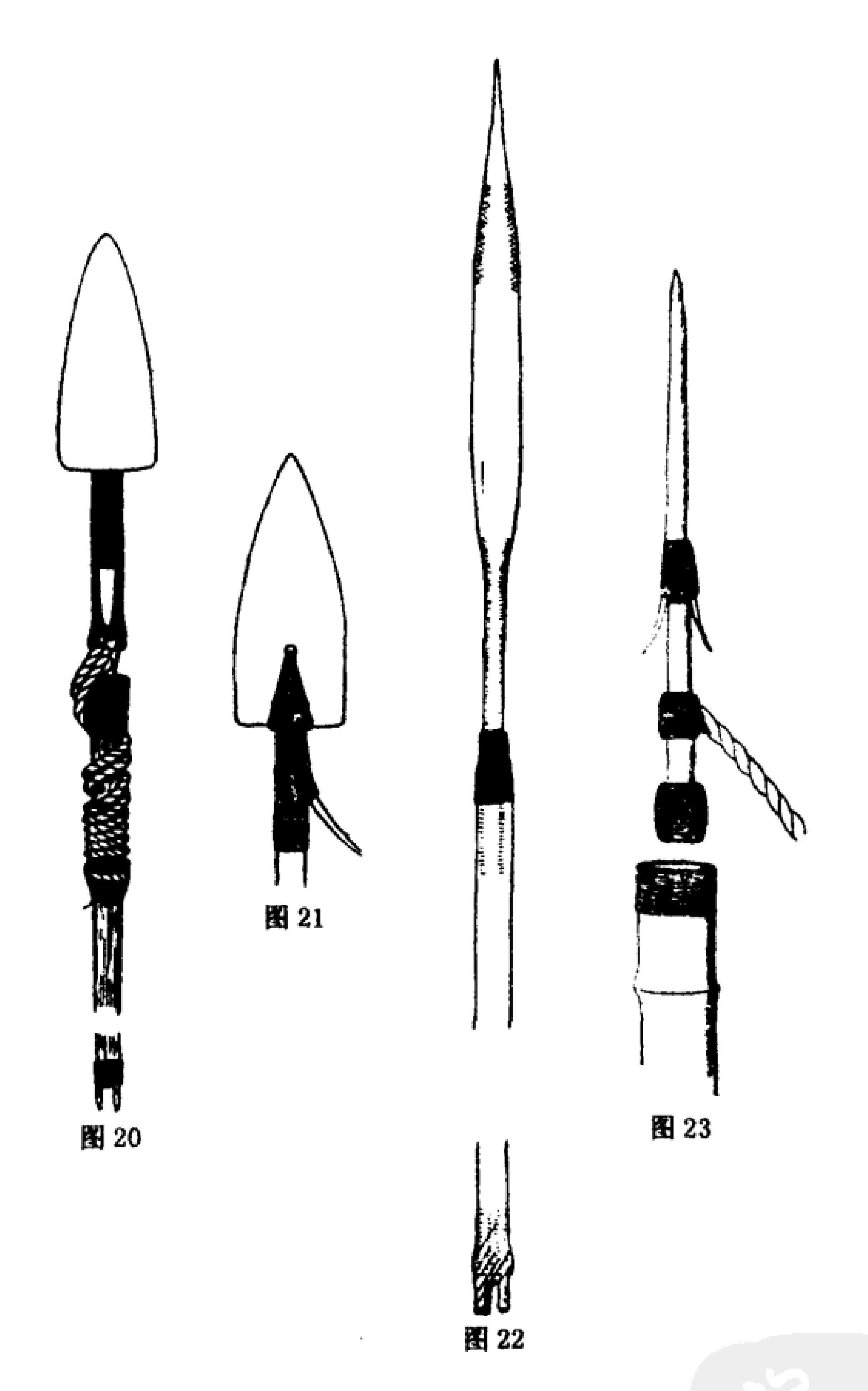


图 20 小安达曼野猪箭
图 21 爪拉瓦野猪箭的箭头
图 22 大安达曼岛的一种箭，箭头用槟榔木做成
图 23 大安达曼鱼叉

是用平常的箭射中野猪之后，再用这种箭来将之射死。土著说，以前打仗的时候，他们更喜欢用这种箭而不是普通的野猪箭，不过也使用普通的野猪箭。

据大安达曼岛的土著说，以前他们制作一种箭，由竹箭杆和插在上面的槟

榔木箭头组成。有个土著给我做了一枚这种箭,样子如图22所示。

安达曼群岛各地区制作的箭都没有安上羽毛。

将安达曼人的箭与塞曼人和菲律宾小黑人的箭进行比较之后,最有趣的一个发现是,小黑人的这三个分支使用的箭都具有可分离的箭头。迈耶描述过菲律宾小黑人的箭。[1]

安达曼人的箭不安羽毛,而塞曼人和菲律宾小黑人的箭则有羽毛,这似乎是它们之间的一个重要差别。不过,从斯济特对塞曼箭的描述[2]来看,他们安装羽毛的方法并没有起到引导箭的飞行方向的作用。塞曼人是否真的懂得羽箭的原理呢?或者,他们并非是在使用一种本来很巧妙、但已经变得残缺不全的箭羽安装方法,可能只不过是为了巫术的目的才安装羽毛的呢?这就值得怀疑了。

另一个重要差别是,塞曼人制作毒箭,安达曼人则没有毒箭。在这一点上,我们可别忘了,塞曼人已经与那些使用吹箭筒来吹毒箭的民族为邻很久了。

除了弓箭之外,安达曼人最重要的打猎武器就是鱼叉了,他们用鱼叉来捕捉儒艮、海龟、海豚和大鱼。鱼叉由叉头、叉杆和叉绳组成。叉绳是用海芙蓉纤维做成的绳子,可长达20英寸(1英寸=6英尺)以上。鱼叉杆是长约18英尺的竹竿,一端在靠近竹节很近的地方截断,然后用线缠绕,留有一小段空腔。叉头是一段像粗铁钉那样的长铁条,一端磨尖,另一端用纱线缠绕,使之能够紧紧地插在竹竿前端里。叉尖下方绑着两个铁倒钩,倒钩与叉头末端之间绑着叉绳。(见图23)

使用鱼叉的人站在独木舟前端的平台上,手中握着叉杆。叉头插入叉杆前端,叉绳从人的肩膀上通过,在独木舟的舱底卷成一卷,末端绑在前舷支架的桁木上,或者,如果是大独木舟的话,绑在座板上。土著用鱼叉杆撑着独木舟沿着珊瑚礁前进,准备投掷的时候,就提起鱼叉,直到右手能够握住鱼叉粗大的一端,叉头对准大鱼或海龟,然后人往前一跳,将鱼叉连同人的重量全力刺向猎物。如果刺中海龟或大鱼,竹竿就与叉头分开浮在水面上,水里的人再把它捡起回到独木舟上。有时可能要向猎物投两次鱼叉,但如果第一次投得好的话,猎物就会被叉绳牢牢牵住。

---

① Meyer,图片六、图片八。

② Skeat, p.274.

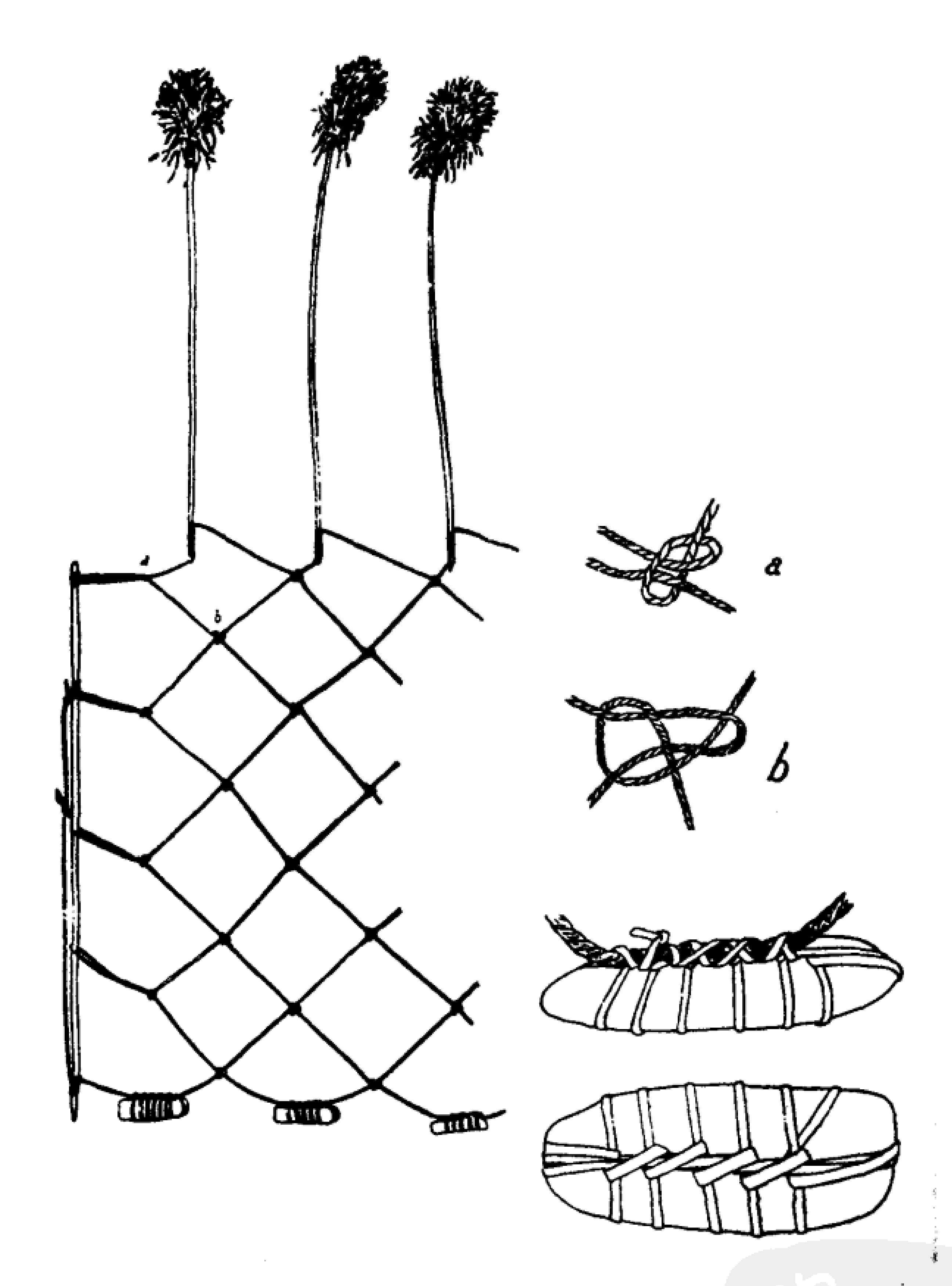


图 24　南安达曼海龟网

小安达曼岛的土著不使用鱼叉。大安达曼岛的土著说，他们是自从有了铁之后才开始使用鱼叉的，在此之前只能用网来捕捉海龟和儒艮。因此可以看出，大安达曼岛分支的部落是在相对近代的时候才发明鱼叉或学会使用鱼叉的，鱼叉不是原始安达曼文化的组成部分。

海龟网采用的结 由于土著更喜欢使用鱼叉，又有足够的铁来制作鱼叉，因

此就不再使用海龟网了。以前,这种网是用海芙蓉纤维绳结成的。网宽约 150 厘米,长度不等。土著给我做的一个样品,网孔 25 厘米见方,另有一张网孔比这张网的小。有一张南安达曼岛的网,网结是常见的渔人结,如图 24 b 所示。有一张北安达曼岛网采用的网结是活结,一根绳与另一根直角相交,其中一根打一个平结(overhand knot)将另一根系住,如图 25 所示。

海龟网的两端各绑在一根下端削尖的木桩上。网的下缘系有石块作沉子,如图 24 所示,上缘系着许多用细长海芙蓉棍子做的浮子,木棍上端绑着一束纤维穗子。

将网布在浅水中,使沉子落到水底,浮子上端的穗子露出水面。一旦有海龟被缠住,看网的人就会看见有动静,于是前往抓获他们的战利品。

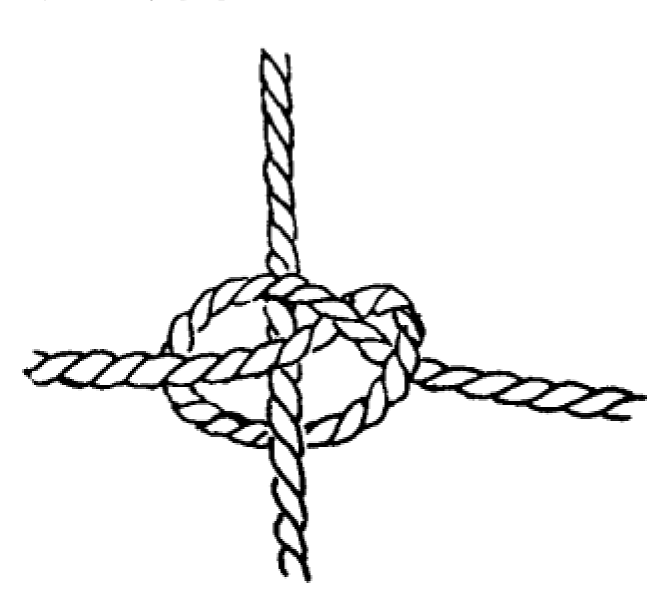


图 25 北安达曼制作

从获悉的情况来看,小安达曼岛的土著不使用上述的这种网。

安达曼人几乎不怎么用标枪。如今大安达曼岛分支的土著有时候会制作一些野猪标枪,用一段粗藤条绑上铁矛头做成。土著说,这种标枪是安达曼群岛被殖民之后才开始制作的,可能他们是模仿缅甸犯人捕猎野猪时使用的标枪做成的。由于土著更喜欢使用野猪箭,因此这种标枪几乎没用来打猎过。

在安达曼群岛,真正的鱼叉是不为人所知的,尽管有时候土著会用类似于海龟叉的叉子来捕鱼。这种鱼叉比海龟鱼叉尺寸小,叉绳也较细。

北安达曼岛以前使用一种鱼叉,是采用大约 12 根槟榔木棍做成,槟榔木长 105~110 厘米,宽度在 1 厘米以下,末端逐渐变小变尖。这些木棍并排在一起,在靠近末梢的地方绑在一段木片上,如图 26 所示。这种武器用来刺杀珊瑚礁水塘中的小鱼。

切削工具

现在的安达曼人用铁来制作切割工具。他们是何时首次学会用铁,这不大确定,但肯定是在 18 世纪末之前就学会了。他们的铁是从失事船只上获得的,因为总是有不少船只在安达曼群岛失事。自从 1858 年欧洲人到安达曼群岛殖

民之后,铁才丰富起来。

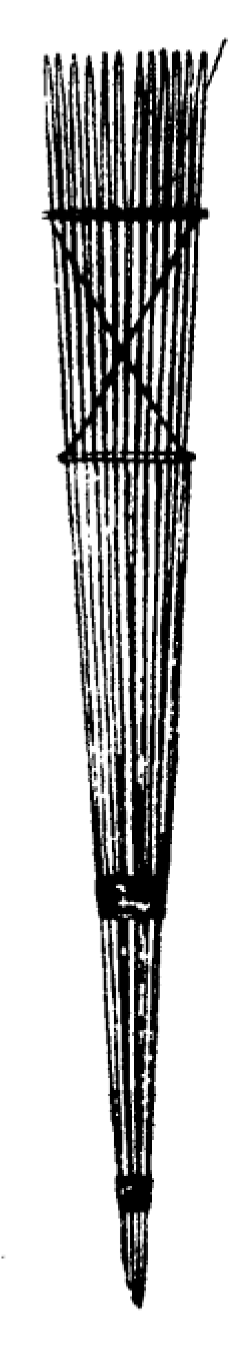


图 26 北安达曼鱼叉

有一种情况存在的可能性很大:安达曼人尽管可能从那些来到岛上的人使用的工具中学会了用铁,但却没有从任何人那里学会炼铁。即便是今天,他们制作铁具时也不采用加热的方法,都是对铁进行冷加工。看来,安达曼人用铁时很可能只是简单照搬他们以前处理其他材料的方法,尤其是处理贝壳的方法。

除了铁之外,安达曼人使用的材料还有木材、骨头、贝壳和石头。我们可以从他们如何使用石头开始研究。

过去,安达曼人用石英片来做两件事——剃毛发和在皮肤上割痕,除此之外就几乎没有其他用途了。(石片的其他小用途不妨提一下,如削指甲、把野猪獠牙削尖等。)左手拿着石英石,右手拿一块大小适用的坚硬鹅卵石敲打石英,打下的石英片就落到左手手掌上。将石英片查看一下,如果合适的话马上就拿来使用,如果不合适,就扔掉再敲一片。如果是用来剃头,就需要石英片具有刀锋般锐利的边缘;如果是用来割痕,则最好是带有锐利尖锋的石英片。石英片用到利刃变钝就扔掉不用,再敲一片新的。因此,一名妇女给某个人剃一次头,可能会连续使用多达 20 片石英片,而为了获得 20 片适用的石英片,她可能得敲下 40 片,甚至更多。在古老的设营地点发现的厨房垃圾堆里,含有成千上万被敲打过的石英岩芯,以及成千上万的石英片。

除了石英之外,还有一种坚硬的石头也像石英那样被土著用来制作石片。敲下适用的石片,就放到火里烧几个小时,从火里拿出来冷却之后就可以使用了,用法与石英片一样。

如今,土著已经几乎不再这样使用石英,因为他们变得更喜欢使用玻璃了,而且可以从布莱尔港获得足够的旧瓶子来满足他们的需要。土著像敲打石英石那样来敲打玻璃瓶底,敲下一片玻璃就用一片,用完一片再敲一片,直到手里的活儿(不管是剃头还是割痕)完成为止。不管是石英还是玻璃,敲下的小片都从不保存,都是需要时才敲打下来,用完就扔。

土著们自己声称,除了上述石片的使用之外,他们以前从来不用石块来切割东西。但有三项说法却与此相反,必须研究一下。科尔布鲁克 1789 年到过安

达曼群岛，他在提到安达曼人时讲道："他们的独木舟是用火和石器把树干掏空做成的。因为，除了从最近到过岛上的欧洲水手那里，或者从那些搁浅在安达曼岸边的船只残骸上获得的铁制用具之外，土著无铁可用。"科尔布鲁克的说法准确性令人怀疑，因为现在(自1858年以来)土著制作独木舟时并不用火。倘若他们1789年的时候还有这种习俗，却废止不用，而且完全记不起这种做法曾经存在过，这似乎不大可能。再者，如果1789年土著还使用石器的话，到1858年就完全记不起他们曾经用过石器了，这实在太不可思议了。而马恩先生询问一些年老的土著时，这些老土著都一致说他们从未用过石头来制作扁斧。故我们可以断定，科尔布鲁克的说法不可信。

斯多里兹卡(Stoliczka)记录了他在南安达曼岛的发现，其中讲到，在南安达曼岛的厨房垃圾堆里发现了一个石斧、一枚石箭头。之所以怀疑这一发现的价值，主要原因是斯多里兹卡声称这些工具是用第三纪砂岩做成的，而这种岩石很难使人相信会有什么用处。因此，我们可以采用拉匹克(M. Lapicque)[①]的观点，认为斯多里兹卡发现的是用砂岩做的磨石碎片，却误以为自己发现了扁斧和箭头。

第三个要分析的是波特曼先生的说法，他向大英博物馆呈送了一枚箭头是石头做的箭，是北安达曼岛的一个土著特地给他做的，而且土著还说，以前安达曼人用的就是这种箭头。现在，那枚箭头已经破碎，看上去是那么易碎，似乎根本起不到箭头应有的作用。我询问了北安达曼岛的一些土著，他们说他们以前用来做箭头的不是石头而是贝壳。因此我们可以断定，波特曼先生提供的证据不足以服人。

我在阿卡拜尔部落听到一个传说，里面讲到在某个地点有一种石头，土著的祖先用它来制作扁斧。我考察了那个地点，在土著的指引下看到了那种石头。遗憾的是，我采得的石头样本丢失了，因此无法说明是哪种岩石，但从其样子来看，完全不可能用来制作任何类型的斧头。那种石头具有结晶体的特征，即使是用不硬的东西，如木头之类，打一下就轻易破裂了。显然，土著所说的仅仅是传说，没有历史价值。

---

① Lapicque, "Ethnographie des Iles Andaman", *Bulletin de la Société d' Anthropologie de Paris*, 1894, p. 370.

我们有理由作出这样的推断:土著的这种说法很可能是正确的——在大量拥有铁之前,他们是用贝壳而不是用石头来制作扁斧和箭头。因此,土著用石头来切割东西仅限于前面讲过的小石片。

对于安达曼人来说,最重要的材料看来应当是贝壳。软体动物的贝壳可就其天然形状使用,或者经过加工之后使用。未经加工就使用的贝壳主要是篮蚬贝(Cyrena),这种贝壳可以用来作小刀、刮刀和勺子。即使有了钢铁小刀之后,土著在有些方面依然更喜欢用篮蚬贝。篮蚬贝可用作刮刀来加工用于制作绳索和纱线的纤维;可用于制作弓箭;可用作小刀来割盖棚屋用的树叶、藤条,甚至用来割纱线和绳子;还有,用来雕刻弓、箭上的图案。安达曼人营地周围的地上总会看到这种贝壳,他们迁往新营地时也总要带上几个。住在内陆的土著则从他们住在海边的朋友那里获得篮蚬贝。

使用篮蚬贝的时候,拇指贴着贝壳的凸面,食指贴着铰接边,两指将贝壳握紧,其余的手指用来抓住要刮或要割的物体。切削(cutting)东西的时候,扭动手腕,贝壳从身体向外运动。刮(scraping)东西的时候,贝壳从身体向外运动,或者从左向右运动。土著有了钢铁小刀,以前那些用贝壳来做的事情现在可以用钢铁小刀来做了,但他们用起铁刀来,手法还是与使用贝壳的一样。他们用拇指和食指将刀把握住,拇指根部压着刀背,使用时动作是从身体向外。

另一种未经加工就使用的贝壳是一种小蛾螺(whelk shell),将红树种子加工成食物的时候,土著用它作刮刀来刮掉红树种子的表皮。

珍珠贝是一种生长在小海湾红树林沼泽地里的贝类,土著使用这种贝壳的时候也是几乎未经加工,就其天然形状就使用。珍珠贝略呈弧形,土著选用珍珠贝作工具,正是因为珍珠贝具有这个特点。将珍珠贝脆薄的边缘打掉,然后在石头上稍微磨一下,就可以用了。加工食物的时候,妇女用这种工具来把食物切成片,切片的食物有甘薯以及其他一些素食,比如某些种类的种实等。

土著说,铁多起来之前,他们用贝壳来制作野猪箭的箭头。用来做箭头的似乎有好几种贝壳,关键是要找到足够大、尽量平的贝壳,而这样的贝壳是那些较大的开合型贝壳才有。土著说,他们把贝壳加工成箭头的方法是,先用石头把贝壳打成大致形状,然后在磨石上研磨,直到磨出足够锐利的尖头和边刃为止。在我的要求下,北安达曼的一个老人用这种方法为我做了一些贝壳箭头。

土著还说,有铁之前,他们的扁斧是用贝壳做的。来自北安达曼岛两名不

同的男子给我做了两把贝壳扁斧，一把用江瑶贝(Pinna)做成，至于另一把斧头采用的是什么贝壳，我一时疏忽没有鉴别出来。在我看来，那把用江瑶贝做成的扁斧只适合用来干轻活，比如对弓或者独木舟进行抛光等，而且，看那样子，砍得用力一点的话就会断裂了。另一把扁斧结实得多，因此可以用来干重活，尽管我觉得，从斧刃来看，这把斧头如果用来砍树的话可谓是拙劣的工具，但与许多原始民族使用的石斧相比，并不见得逊色。如果要我在安达曼人使用的贝壳扁斧和西南澳大利亚的石斧二者之间选一件工具来砍树，我肯定会选前者。

现在，安达曼人鱼箭的尖头和野猪箭的倒钩都是用铁来做的。据土著说，这两样东西以前他们都是用骨头做的。制作之时，把骨头打成长短合适的小片，再用磨石磨小。用得最多的骨头显然是野猪的胫骨。做鱼箭的时候，土著还采用黄貂鱼的尾骨——即它的"刺针"。抓到这种鱼的时候，就把这根骨头敲下来备用。它不需要做任何处理就可以使用了，只要绑到前杆的尖头上即可，绑法就像现在绑铁做的箭头一样。

科尔布鲁克1789年描述安达曼人的箭时讲道："箭头用鱼骨或野猪的獠牙做成，有时候仅仅是用木头做成，木头用火烧过而硬化。"他所说的鱼骨可能就是黄貂鱼的尾骨，但当他说到野猪的獠牙时，我们可能应当理解为"骨头"。野猪的獠牙是弯的，看不出怎么能用来做箭头。

不过安达曼人倒用野猪的獠牙来作一种工具，是种很好用的刮刀。这种刮刀的利刃用石英或玻璃片、或用篮蚬贝来刮磨以保持锋利。利刃靠近尖头(图27中的a)，使用的时候用食指和拇指根部把獠牙的根部(图27中的b)握紧，从身体向外刮。这种刮刀用来刨平弓和船桨，在安达曼人手里是件很管用的工具，能够加工出光滑平整的漂亮表面。

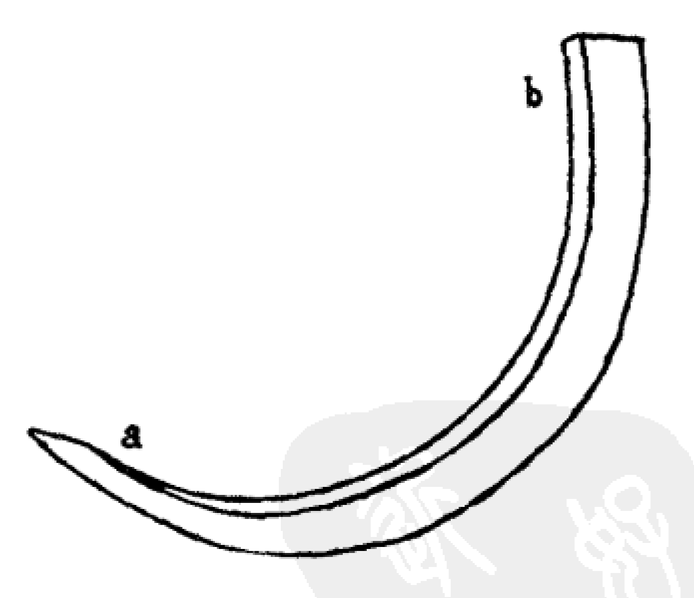


图27 野猪的獠牙，用作刮刀

以前，安达曼人用木头来制作小刀和箭头。小刀是用竹片或藤篾做成的，用篮蚬贝削成形、削利。小刀总是用一小段绳子与一把槟榔木做的尖头扦子绑在一起，这两件工具用于烹饪和进餐，扦子可以用来把肉块从锅里挑出来，而小刀则用来切肉。如今，藤篾或竹片小刀

已被用铁箍铁做成的小刀所取代，但小刀的形状还是尽量做得与原来的一样，并且一般都绑着一把槟榔扦子。

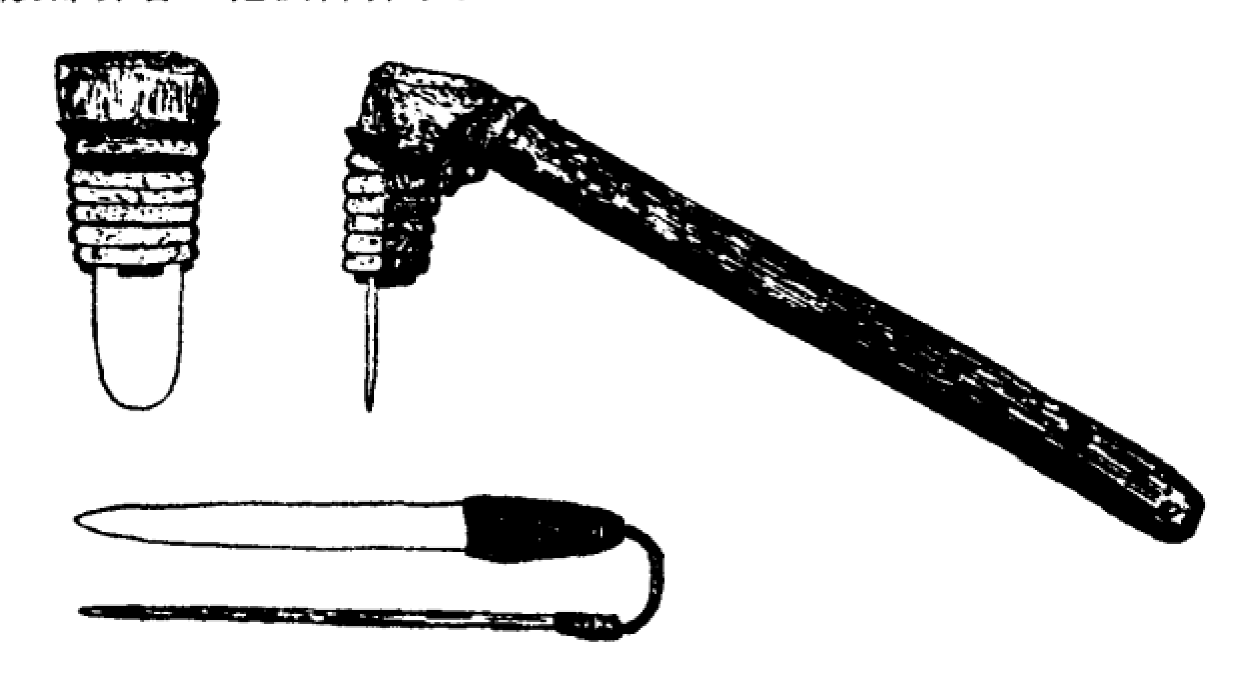


图 28 斧头和小刀

前面已经说过，安达曼人以前是用槟榔木之类的硬木来做箭头的。他们好像没有用竹子来做箭头。

如今，土著用铁来制作斧头、野猪箭的箭头和倒钩、鱼箭箭头、鱼叉头和小刀。他们加工铁的方法，显然与他们以前加工贝壳和骨头的方法完全一样。制作野猪箭头的时候，取来一块合适的铁，用石锤敲下大小相当的一片铁片，然后再打成所需的大致形状，整个过程没有加热，也没有利用铁的可锻性。下一步是用磨石来磨，土著总是很渴望得到锉刀，有了锉刀就能使研磨工作做得快多了。箭头磨成形之后，再把边缘磨利。扁斧的刃片现在也是用铁或钢做成，只要合适，什么钢铁都可以，如水手的短弯刀、旧锉刀或者厚的铁箍等，做法与上面的完全一样。斧刃绑在一个红树做的手柄上，方法如图 28 所示。

野猪箭的倒钩和鱼箭的箭头也是采取同样的方法做成，先把铁敲打成合适的形状，然后再用磨石来磨好。以前用骨头来做的时候，采用的可能也是这种方法。

安达曼人原来制作小刀的材料是白藤或竹子，现在已被钢或铁所取代，但尽管材料变了，小刀的形状还是没有变。小刀与一把槟榔木扦子绑在一起，不管是白藤做的还是铁做的，其形状都如图 28 所示。

至于鱼叉，据传是他们发现了铁的用处之后才开始制作这种工具的。

如今，塞曼人和菲律宾小黑人都会用铁。塞曼人把铁烧到炽热，然后垫在

一块石头上，用另一块石头把它打成形。[1]他们所做的铁武器和铁工具形状与马来人制作的非常接近。

若对原始小黑人的文化进行构拟，以下的假设看来是最合理的：原始小黑人没有关于铁的知识，也没有学会用石头制作工具，而是完全依靠木头、骨头和贝壳之类的材料。安达曼人从岛上的船只残骸获得了铁之后，把他们加工贝壳的技术用来加工铁，从而发明了他们现在这种不通过加热来加工铁的方法。而塞曼人和菲律宾小黑人最初可能是从他们的邻族那里学会用铁的。除了安达曼人现在还在使用石片之外，如今还没有任何证据表明小黑人曾经有过什么加工石头的方法。

细绳、绳索、席子（草垫）、篮子和网织品

安达曼人采用多种植物来制作细绳、绳子和纱线，而不采用任何动物材料。下面就讲一下一些比较重要的纤维以及它们的用途和加工方法。

安达曼群岛各个地区的海滩都长有海芙蓉树，这种树的树皮纤维是安达曼人最重要的纤维之一。大、小安达曼岛两个分支的海滨居民都用它来制作绳子。大安达曼岛分支的土著以前用这种绳子来编海龟网，现在用来作海龟叉的叉绳，用它把独木舟绑在石块上作锚来用，或者把独木舟绑在树上。除了海芙蓉绳之外，安达曼人是不使用任何其他纤维来作这些用途的，因为海芙蓉绳在咸水中似乎不易损坏。大安达曼岛的森林居民绳子用得比较少，而且也没那么容易获得海芙蓉纤维。但他们的确也使用绳子，而这些绳子要么是从海滨居民那里得到的海芙蓉绳子，要么就是用别的纤维做成的绳子。小安达曼岛的土著常常用海芙蓉纤维来做绳子，而且还用来制作野猪箭上联结活动箭头和箭杆的短绳。在大安达曼岛，带状的海芙蓉树皮被用作背小孩的背兜。小安达曼岛的妇女把海芙蓉树皮带裹住肩膀和乳房，作为一种装饰。

要获得海芙蓉纤维，就得从海芙蓉树上砍下长约120厘米的嫩枝，一般选用直而无瘤、树皮光滑者。树皮（分内外两层）撕成1.5～3厘米宽的长条，然后将里层（或者说韧皮）与外层分离，用篮蚬贝彻底刮一遍，然后晒干或者用火烘干。干了之后，再用手揉搓，直到纤维的各层彼此分开，此时纤维就可以用来制

① Skeat, p.383.

作绳索了。海芙蓉纤维是交织在一起的,刚刚加工好的时候呈光亮的灰褐色,泡过海水之后则变成深褐色。

E. H. 马恩先生在其关于安达曼群岛的著作中讲到,马松子树(学名为 Melochia velutina)产的纤维可用来制作绳索。这是错的,马恩所说的马松子树其实是海芙蓉。海芙蓉在安达曼群岛的岸边极为常见,在其他热带地区也是如此。海芙蓉很容易辨认,因为它每年都有很长时间开着它那标志性的黄花。毫无疑问,土著经常用来制作捕龟、捕鱼和独木舟上使用的绳索的,正是从这种树上获取的纤维。还有别的作者,例如理查德·坦普尔勋爵(Sir Richard Temple)和波特曼先生,跟着马恩先生犯错,把这种树称作马松子树。大英博物馆收藏的波特曼照片集中,就有一张照得不错的海芙蓉照片,却标着"Melochia velutina"(马松子)。我在安达曼的森林里仔细寻找马松子树也没有找到,因此我至少可以很肯定地说,就算安达曼群岛有这种树,土著也是不常用来制作绳子的。

还有许多别的树,土著偶尔也使用它们产的纤维。其中有苹婆树(学名为 Sterculia,或者 Sterculia villosa,梧桐属的一种树?),以及一种我鉴别为(不是很确定)扁担杆(学名为 Grewia laevigata)的树。这些树的内皮粗纤维可以做成绳子,方法与前面讲过的海芙蓉纤维加工方法一样。不过,这些树的纤维实际上用得很少。小安达曼岛的土著(爪拉瓦人也是)常常用一种类似于苹婆树的植物产的纤维来制作个人饰物。波特曼先生说,这种纤维是从荨麻树(学名为 Celtis cinnamonea)获得的。

安达曼群岛的森林里而不是海岸边上长有木槿属的一种植物,我认为是蛇藤(学名为 Hibiscus scandens),所产的纤维大安达曼岛各部落土著很喜欢用来制作纱线或细绳。这种纤维没有海芙蓉的那么容易获得,但由于它品质好(这种纤维长得没那么交错),因此可以做成更细的绳子和纱线,常常被用来做成纱线,然后结成网袋。在小安达曼岛我没有发现土著使用这种纤维,不过,就算是在大安达曼岛我也不是经常看到土著使用[而实际上他们的确在使用],所以小安达曼岛的土著使用这种纤维也是有可能的。

安达曼森林里长有好几种榕树(Ficus),土著懂得从这些榕树的树皮获取纤维。常用的只有一种榕树,即 Ficus laccifera。大安达曼岛分支的土著用这种树的树皮来制作个人饰物,小安达曼岛的土著用它来制作弓弦。有一种纤维在小安达曼岛土语叫作 ulu,据波特曼先生说是一种榕树(学名为 Ficus hispida)产的,

小安达曼岛的土著及爪拉瓦人用来制作个人饰物。

安达曼群岛各地区都使用一种很常见的叫作买麻藤的爬生植物(学名为 Gnetum edule)来制作纱线和小绳。土著把这种爬藤在节点处砍成小段,用几天时间风干,然后用篮蚬贝把表皮刮掉,再把内皮一小条一小条地撕下来,撕下之后就可以用来做成线或绳了。大安达曼岛分支的土著用这种细绳来编网袋和渔网,小安达曼岛的土著用来绑扎弓箭和织网。

在大安达曼岛各部落中,最珍贵的纤维是天南星藤的纤维,土著用它来制作线、绳和弓弦。直到近期之前,小安达曼岛的土著还不懂得这种纤维的加工方法,但他们通过与大安达曼岛土著的接触,现在已经学会了,于是小安达曼岛的土著就开始流行起用这种纤维制作纱线和绳子来。

这种纤维加工起来可不容易。要选用这种藤的细长枝条,既不能太嫩也不能太老,为了获得合适的藤,常常得爬大树,因为这种藤是种攀缘植物。将藤砍成 20 ~ 40 厘米长的小段,然后将藤皮(里外两层一起)撕成7 ~ 10毫米宽的小片。取一小片里层朝下放在大腿上用篮蚬贝刮,直到把外皮完全刮掉,只剩下分开的干净纤维为止。纤维在日光下晒干或在火上烘干,若不急着用,就贮藏起来以备日后使用。这种纤维很细,颜色是浅浅的灰褐色。其质地有点像苎麻,非常坚韧耐用。

土著还知道许多其他产纤维的树木和植物,不过这些纤维他们是不使用的,或者说,即使用也用得极少。

安达曼森林里有许多种菖蒲藤(学名为 Calamus),这些藤条对土著有各种各样的用处,比如编篮子、制作独木舟的捆绳和装饰物,以及建造棚屋等。在小安达曼岛,土著妇女用一种藤的纤维来做腰带。她们先把藤的外皮除去,然后把内皮分成细条或纱线,将一束这种纤维绑起来,就做成了小安达曼妇女佩戴的腰带。大安达曼岛的土著用一种学名为 Calamus tigrinus 的藤的叶柄外壳制作席子,做法是把叶柄砍下,将其外皮撕成 3 ~ 5 毫米宽的小片,用蓝蚬贝将粘在外皮上的柔软组织刮掉后晒干,然后编成席子。

有一种棕榈树,土著趁它的叶柄还嫩的时候就割下来撕成长条,这样获得的纤维其实含有尚未展开的小嫩叶,小安达曼岛的土著用这种纤维来做成妇女遮盖外阴的缨穗。北安达曼岛的妇女以前佩戴这种纤维做成的缨穗,但自从他们与南安达曼岛的土著接触以来,已经放弃了这一习俗。这种材料在大安达曼

岛各部落中具有重要的仪式用途。阿卡德鲁部落称之为 koro,阿卡拜尔部落称之为 ara,本书前面的章节常常提到。坟墓附近、有人去世的村庄入口会挂着这种纤维做成的穗子。北安达曼岛的土著举行媾和仪式时,会架起一根藤条,藤条上挂着这种纤维做的垂须。(见图片 19)

北安达曼岛的土著还用两种植物来编篮子,但它们的名字没有鉴别出来。编篮子的方法稍后再交代。

大安达曼岛分支的土著用露兜树(学名为 Pandanus Andamanensium)的叶子制作妇女的腰带以及在仪式场合佩戴的饰物,而小安达曼岛的土著却似乎不使用这种树叶。

大、小安达曼两岛的土著都用一种或几种石槲兰(学名为 Dendrobium)的荚果来做饰物,他们把荚果采来放到火上烤,直到荚果表皮变成亮黄色,然后把表皮撕成小片,用来装饰网状织物、篮子、绳子等。

以上描述了安达曼人用来制作线、绳、网和篮子的较为重要的植物材料。还有许多其他植物材料,安达曼人完全了解它们的特性,如果想用作材料的话,他们可能也会使用。安达曼人对森林里的树木和植物,甚至每一种植物的特性,都具有非常广泛的知识。但据安达曼人自己说,他们只使用那些最好用的材料。

安达曼人会制作绳索、细绳和纱线,但这几种东西都只是做成两股的。绳索只有男人才做,用作海龟叉的叉绳,以前也曾用来织海龟网。用海芙蓉纤维制作的绳索非常坚韧耐用,与同等大小的大麻绳不相上下。制作绳索的时候,将海芙蓉或其他纤维(苹婆树或 Grewia)用手指捻成长股,或者放在大腿上用手掌搓成长股,捻或搓的时候不时把小段小段的纤维加进去,直到做成长度足够、大小均匀的绳股。将这根绳股的中部绕住脚趾钳住的一根木棒,绳股的一半绕到一个卷轴(阿卡德鲁称卷轴为 kutobi)上,卷轴用两根长约 20 厘米、直径约 6 毫米十字交叉绑在一起的藤条或木棒做成。另外半股让它松着,用左手的食指和拇指拿着(靠近绳股绑在脚趾夹住的木棒处),其余部分经过左手手掌、前臂、腋窝,绕过后背和右肩膀,松弛地垂在制绳者的右侧。之所以采取这种布置,是为了使松弛的这股纤维在制绳者工作时不至于乱成一团,或妨碍他干活。卷轴用右手拿着,先从左手底下穿过,然后从上面绕回来,就这样反复绕下去,两股纤维就绞成了一根牢固的双股绳。

小安达曼岛的土著制作绳索的方法与此差不多，不过他们是把卷轴从上面跨过左手，再从底下绕回来，因此绳子的螺旋方向与大安达曼岛土著采用的是相反的。

男人和妇女都制作细绳，或曰纱线。细绳有许多用处，主要是用来绑扎箭头、鱼叉头、标枪头和弓的两端，以及编织渔网、篮子、席子和个人饰物等。制作细绳的时候，人两腿向前伸直坐下，把一缕一缕的纤维拿过来，每缕的厚薄视细绳大小的要求而定，然后把每一缕分别放在大腿上，用右手掌搓，搓的方向是从内至外。这样搓好足够数量的单股纤维之后，再拿两股搓好的纤维摆在大腿上，左手拿着其中一端，然后用右手掌把两股纤维搓起来，搓的方向是从外向内。这样，就做成了紧紧绞合在一起的细绳。每搓成大约 10 厘米的长度时，再把细绳朝着相反的方向搓，即从里向外搓，这样可以使它拧得更紧。当两股纤维差不多搓完的时候，就拿两股新的纤维加进去，一股先加，另一股后加，分别与原来的两股纤维卷在一起。通过这种方式，不断加入新的纤维，细绳就越做越长。土著就是采用这种方法来做细绳的，想做多长就多长，做出的细绳非常牢固，而且细绳的粗细还出奇的均匀。

大、小安达曼岛的土著都是采用这种方法来制作细绳，不过大安达曼岛的土著是用天南星藤、买麻藤和海芙蓉的纤维，小安达曼岛的土著则是用买麻藤和 ulu 纤维作材料。大安达曼岛的天南星藤细绳由于抹上黑蜂蜡而变得更加耐用，不过土著却认为买麻藤和海芙蓉纤维做的细绳没必要涂上蜂蜡。

大安达曼岛的土著还制作装饰性的绳子来作男人的腰带，做法是把海芙蓉纤维搓成一股，然后用石槲兰的树皮小片把它旋环缠绕起来，再把这股纤维搓成一根双股绳。

前面已经提到过另外两种形式的绳索，即弓弦和野猪箭的扁绳。弓弦在小安达曼岛是用榕树纤维搓成的，在大安达曼岛是用天南星藤纤维以缠绕的方法做成的。扁绳是一种特殊的绳索，大安达曼岛的土著专门用它来把野猪箭的箭头系在箭杆上。安达曼人很少使用编结而成的绳索，我只在大安达曼岛的个人饰物中看到过，是用露兜树叶编成的。

安达曼人的席子非常简单。小安达曼岛的土著制作睡觉用的竹席。他们把竹子削成长约 120 厘米、宽约 0.75 厘米的篾子，将篾子摆成一排，然后用白藤篾绑在与之垂直的竹篾上。其工艺如图 29 所示，图中展示了这种席子局部的

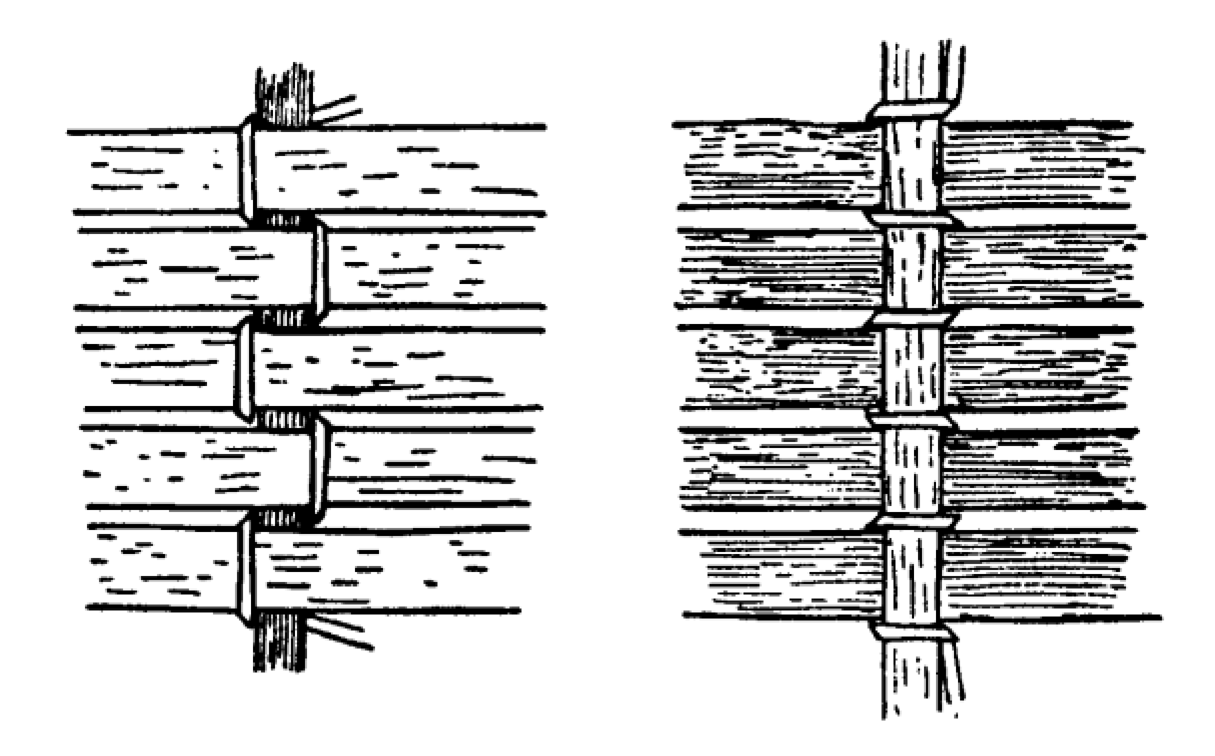


图 29 小安达曼岛制作竹席的方法

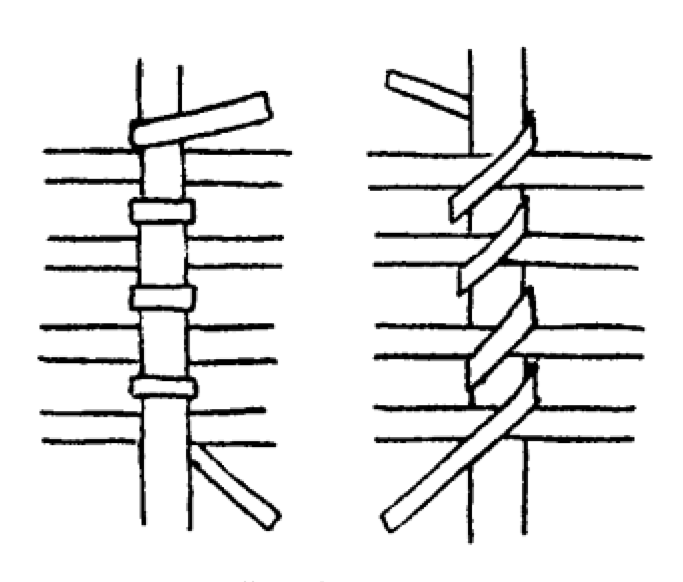


图 30 草垫制作方法示意图

正反面。这种方法称作围绕盘缠法(wrapped-twined work)。

大、小安达曼岛用藤叶制作棚屋盖顶草垫的方法是相似的,不过还是有一点差别,图 30 是他们制作屋顶草垫采用的缠绕方法示意图。

大安达曼岛的土著用菖蒲藤叶柄的外皮制作睡觉用的席子。先备好料,将之削成长度一致的小篾片,通常长 60~80 厘米、宽 3~5 毫米。做好一根线,把线绕在两枚织网针上,每枚针各绕一半。线通常采用不是很珍贵的 Gnetum 纤维做成,但偶尔也有采用天南星藤纤维做的。然后用这根线把篾片绑在一起。南、北安达曼岛有不同的制作方法。

北安达曼岛的方法如图 31 A 所示,人们称作围绕盘缠法。将两根线中的一根拉紧,用脚趾钳住绕线针,然后用另一根旋环缠绕它,每绕一次就绕住一片篾

片。可见，这种方法与制作屋顶草席的方法是完全一样的。

南安达曼岛采用的方法是盘缠法(twined work)。将两根纬线(即用来缠绕的纱线)一起朝一个方向交叉缠绕，每绕一次就把一片篾子绕住，如图31B所示。

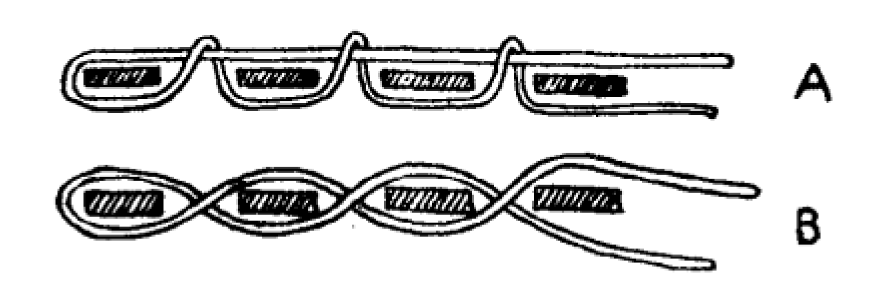


图31　大安达曼岛席子编织方法示意图
A. 北安达曼岛　B. 南安达曼岛

用这两种方法，把纬线结成平行的数行，席子就做成了。在席子的两边，纬线结得很靠近篾片的两端。南安达曼席子两边与中间的编结方法是不一样的，结到边上时，两根纬线交替在一根篾子上完全缠绕一圈。

做成的席子长短不一，从1米到10米的都有。使用之时，摊开一米半左右，剩下未摊开的作枕头用。若是短席，当然可以用一根劈开的木头作枕头了，但用长席做成的床睡起来肯定更舒服。当席子某部分开始磨损，或者散成了几片，这部分并不扔掉，而是卷起来留着，再展开未坏的部分来睡，其余部分还是卷着，要么放在头部作枕头，要么放在脚部。土著有时会把旧席子加长，因此席子的长度可能会不断增加。只有妇女才干编席子的活。

爪拉瓦人和小安达曼岛的土著也制作类似的席子，不过我没法弄到，搞不清楚他们的席子是怎么做的。

要说明安达曼人各种形式的篮子，最好是从北安达曼岛土著绑扎锅头的方法讲起。北安达曼岛的小锅是易碎物品，而且做起来又不容易，因此必须小心保管好。土著要绑扎锅头时，就采一张轴榈(Licuala palm)叶。将棕榈叶的小叶根部编结在一起，做成玫瑰花结形状，小叶呈放射形向四周伸展(图32 a)。把这个玫瑰花结放在地上，把锅头倒过来放在上面，再把叶子从周围拢起来，在锅底汇合，草草绑扎一下。然后取三根藤篾，在中部交叉绑在一起，做成一个六角星的形状，六个角度大致相等。将这个六角星放在地上，藤篾的外皮朝下，然后把锅倒着放在上面，再把六根篾子弯起来，在锅底汇合。把其中两根相对的篾子留着，露出交汇点几厘米，其余四根篾子则弯下牢牢绑住。现在再另取一根

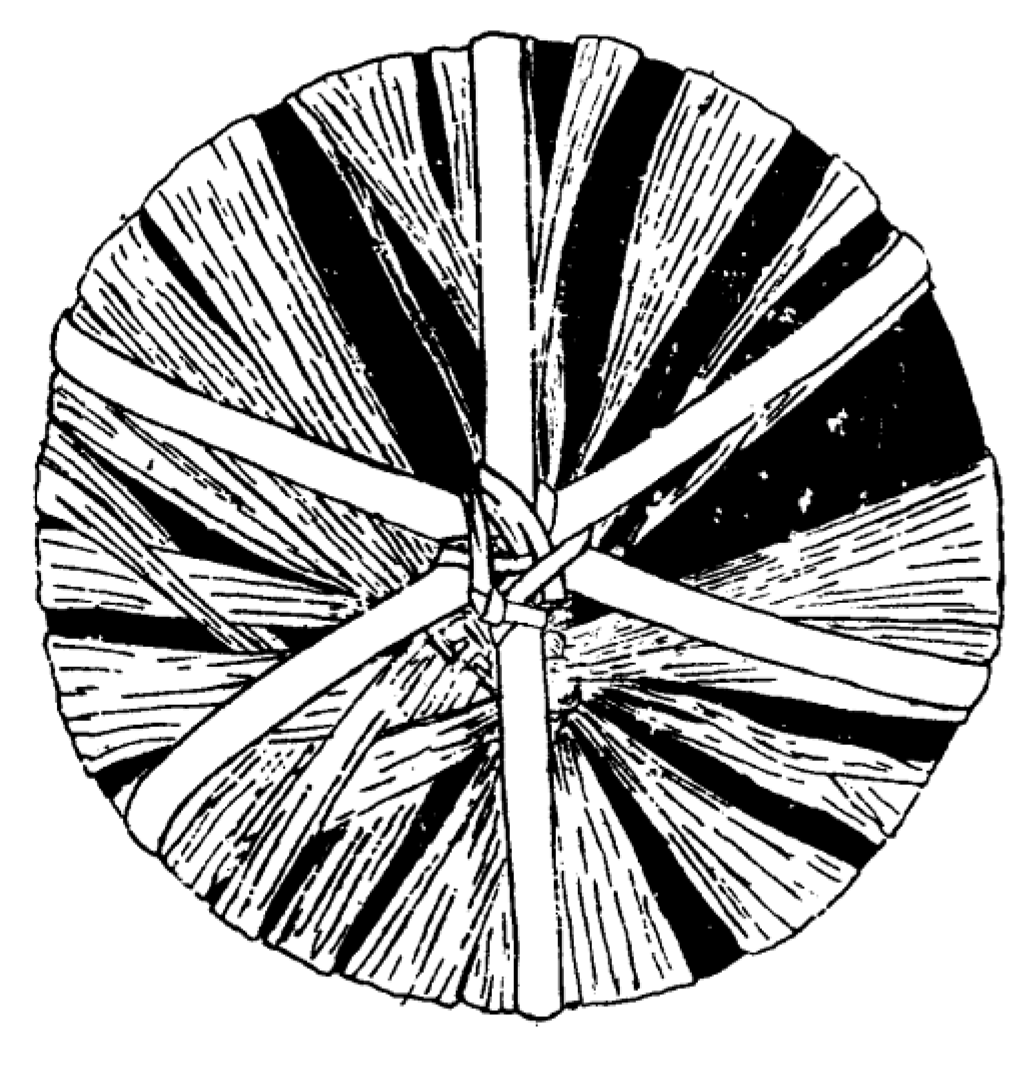


图 32 a

篾子绕着锅的中部绑一圈，绑的时候采用前面讲过的包缠法把这六根篾子绑紧，也就是依次在每根篾子上绕一圈。至此，锅就稳稳绑好，可以挂在棚屋里或者带着上路了，不必担心它会掉下来摔破。当然，要用锅的时候，就得把它解开了。图 32 a 和图 32 b 展示了一口以这种方法包裹起来的锅头。

南安达曼岛土著的锅底是圆的。他们包裹锅头的方法与北安达曼岛的不同，为了安全和便于携带，他们制作了一种简陋的篮子，每个锅头都用一个大小合适的篮子装起来。编织这种篮子的时候，取六根篾子，在中部交叉绑好，方法如前面所述。再取一根粗的藤篾，弯成一个比锅的外缘稍大的圆圈，然后放在适当的位置，将前面说的六根篾子弯起来绑在上面，这个圆圈就是篮筐。将经篾[①]绑在篮筐上的方法，如图 33所示。把经篾超出篮筐的部分削薄，从外向里绕篮筐一整圈，接着在篮筐下方从左至右绕经篾自己半圈，再从里向外绕篮筐一

① 指竖立起来的 6 根篾子。——译注

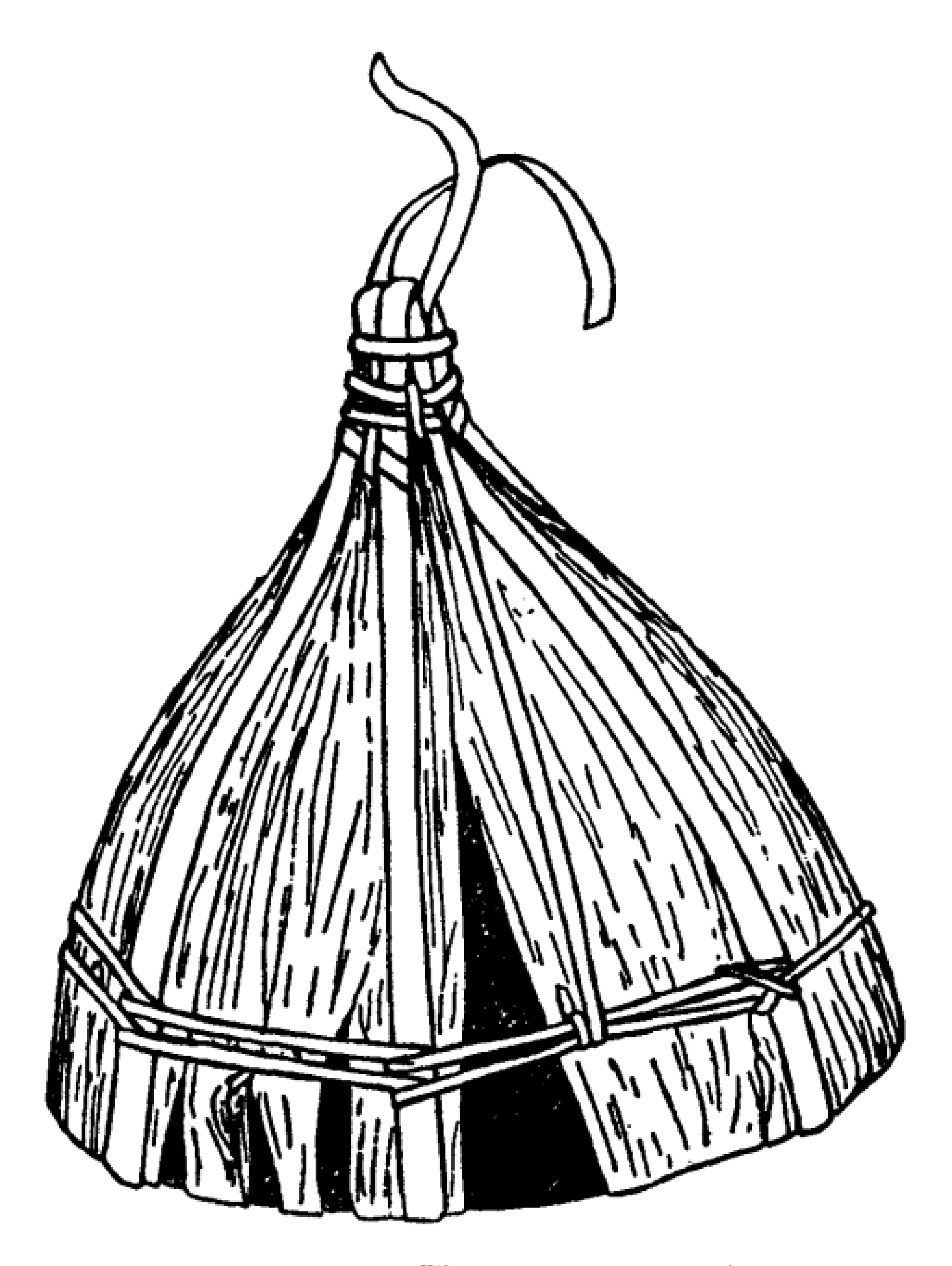


图 32 b

整圈,然后绕经篾自己半圈,再第三次绕篮筐一整圈,最好把篾子末端在篮筐下方打个结绑住。

现在,取一根较薄的藤篾,用它来把六根经逐根篾缠住,在每根经篾上都绕一圈,采用的是包绕法(wrapped work)。要是这根薄篾不够长,就另取一根,打个方结(又称水手结)把两根结起来。这根薄篾可称为纬篾,用它在经篾上螺旋盘绕五六圈,就做成了一个不是很结实的大口篮子。为了把篮子加固,再取几根篾子,一端绑在篮筐上,然后往下把横向的篾子(纬篾)逐条绕一圈,最好在篮子底部中心处绑住。将一根藤篾或树皮两端分别绑在篮筐两边做成带子,可以把锅头装在篮子里背起来。把锅放进篮子之前,篮子里要垫上一层轴榈叶。

现在让我们来看小安达曼岛的篮子。小安达曼岛的篮子有两种,其中一种

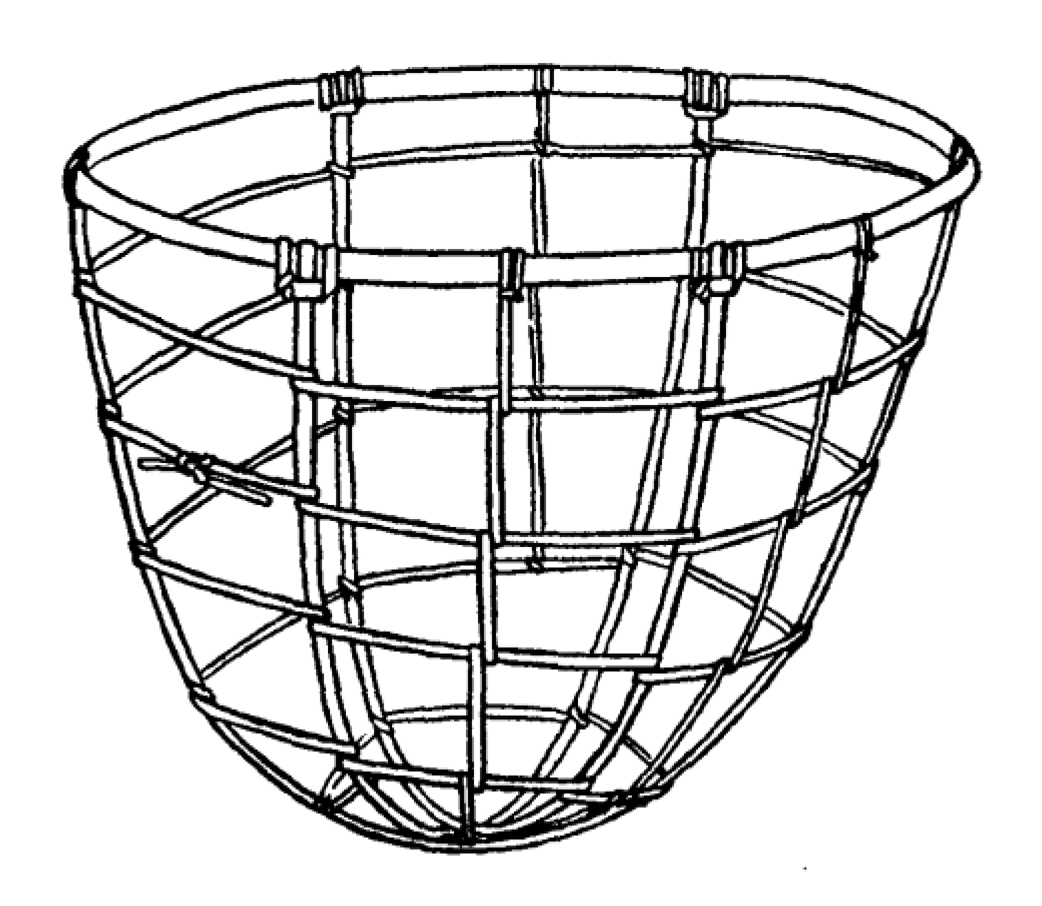


图 33　南安达曼岛装锅头的篮子

做工比另一种精细。在外形上，两种篮子都是相同的，与小安达曼岛的锅头形状完全一样。

下面要说的是一个样品篮子的做法，这个篮子虽小，却是小安达曼做工较好的那种篮子的典型样品。篮子的模型由 12 根完整的藤条组成，每根藤条有将近 80 厘米的长度保留完整，两端则削成篾片。12 根藤条分成 4 束，每束 3 根，中部交叉摆在一起。然后把藤条弯成圆锥形，末端（削成篾子的部分）绑到一个篮筐上，篮筐是用一根完整的藤条弯成一个圆圈绑起来做成的。这些竖条，或称之为栅条，绑扎在篮筐上的方法如图 34 所示。这种绑法与南安达曼岛装锅用的篮子采用的绑法几乎完全一样。编织从篮子的底部开始，取一根用藤条外皮削成的篾子，以包绕法织到竖条（或者称之为经条、栅条）上，即篾子依次在每一根竖条上完整绕一圈。这种以包绕法进行的编织从篮子底部附近开始，螺旋地织上去，一直织到篮筐附近。在篮子顶部篮筐下方四五厘米处，在两排纬篾之间，篮子约四分之三的周长上留有一个宽约 1.5 厘米的空隙（见图 34）。留这个空隙有何用处，稍后再说。至此，篮子篮筐、经条和纬篾组成，篮筐上绑着 12 根竖条（经条），经条上织着细篾片，从篮子底部织到篮子顶部。现在再取 12 根用藤条外皮削成的细篾片，每根都将一端绑在篮筐上两根竖条之间，绑扎

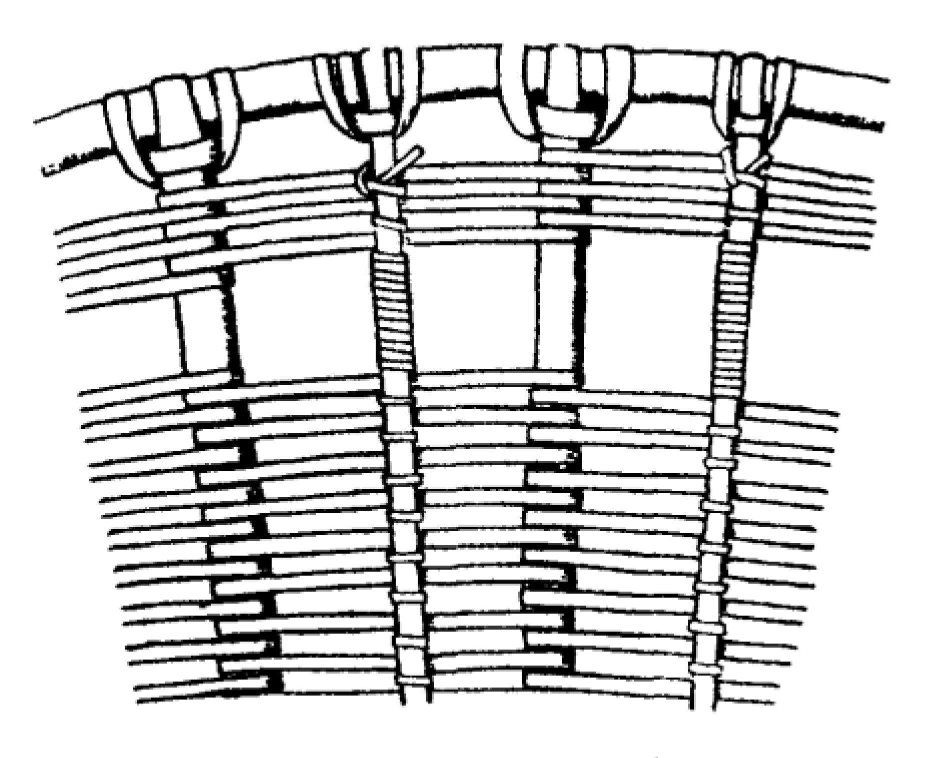


图 34 小安达曼篮子局部

的方式如图 34 所示。然后把篾片沿着篮子的外表面延伸下去，一直到达最底部的纬篾，再对折回来，然后从底部开始，沿着自身直立的部分螺旋缠绕上来，其中每绕一圈也就把一根纬篾绕住。就这样，12 根细篾片根根都以所谓的围绕盘缠法绑在篮子的外面。篮子安有一个用树皮纤维做成的背带，背带两端系在篮筐上，系的位置是靠近顶部的纬篾之间没有空隙的部分。

做工没那么精细的小安达曼篮子与上述的篮子有几点重大不同之处。篮子的经条不是整根细藤，而是较大的藤削成的篾片。纬篾以包绕法织在经条上，方法跟上述的一样，但纬篾行与行之间靠得没那么近，因此数量也没有那么多。第一道工序完成之后，篮子只由竖条和横向的（螺旋缠绕编织起来的）纬篾组成。此时加上篾片给篮子加固，不过采用的不是上述篮子的围绕盘缠法，而是采用包绕法，与南安达曼岛装锅头的篮子采用的方法完全一样。因此，篮子除了形状是小安达曼岛锅头的形状之外，这种篮子与南安达曼岛装锅头的篮子是很相似的。

小安达曼岛的土著做的篮子比南安达曼岛的既大得多，也深得多，其底部也比北安达曼岛的要圆。土著为每一口锅都做一个与之完全吻合的篮子，存放和携带的时候就把锅装在篮里。每一个篮子，不管是用来装锅头还是作其他用途，都具有完全相同的形状。

上面说过，靠近篮子顶部的地方留有空隙，其用处是使细绳或纱线可以跨

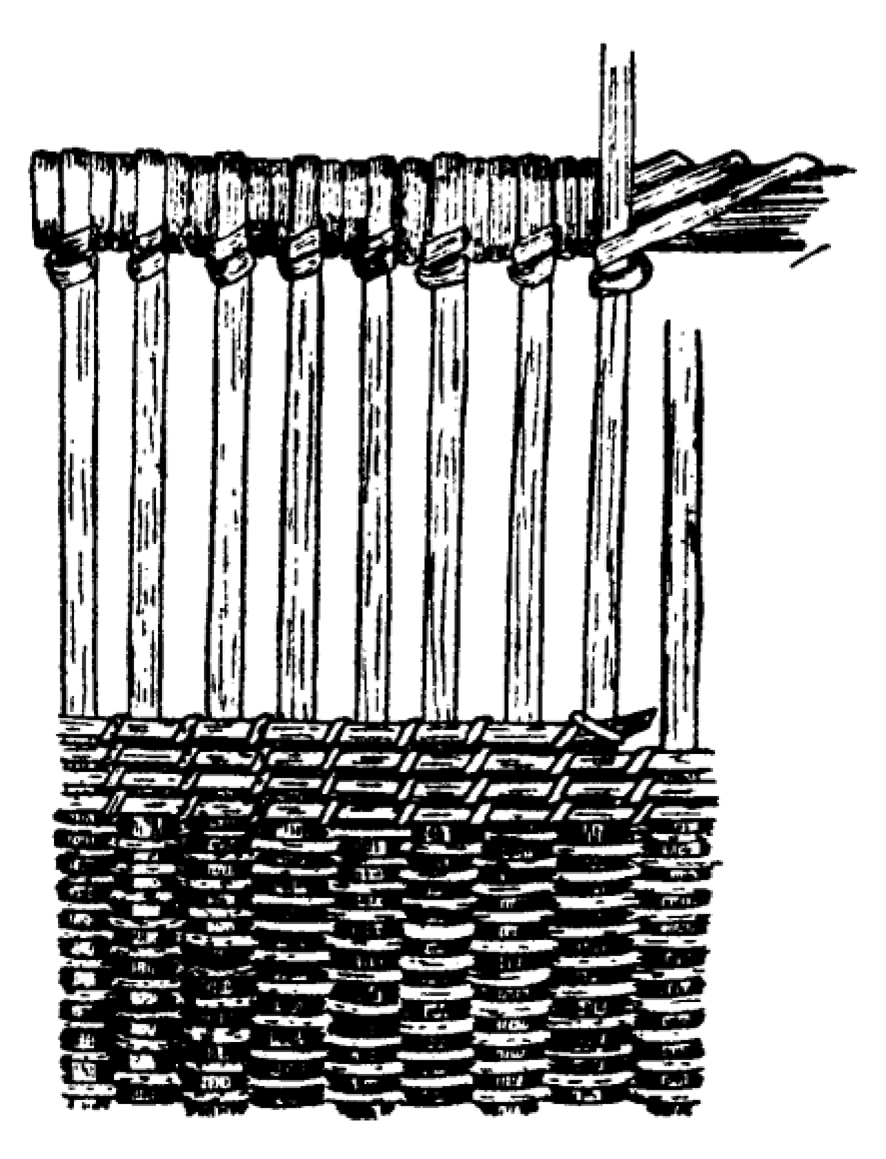


图 35　南安达曼篮子局部

过篮口在两边绑扎，使装在里面的东西掉不出来。

我们现在可以来看看大安达曼岛的情况，先研究一下南安达曼岛部落群体的篮子。他们的篮子采用最好的藤条做成。采用 80 ~ 120 根细藤篾作篮子的经条，土著在地上挖一浅坑，将这些经篾内表面朝下交叉摆在坑里。摆放这些经篾以及开始编织之时，用脚跟把中心部位、即篾子在浅坑中间交叉之处压紧，使之位置固定不变。有时候土著会将头几根篾子在中部绑在一起，不过他们并非常常这么做。均匀地摆好所有的篾子之后，就开始用一根细绳编织篮子了，起点尽量靠近中心，编织的手法与平常的柳编一样。编了四五圈之后，就把细绳绑紧，然后把篮子的底部翻过来，将经篾弯起，接着用一根细藤篾开始编织，一直编到接近篮子顶部。在篮子顶部，编织以围绕盘缠法编织三四圈收尾（见图 35）。篮筐采用一根小树枝（横截面为圆形）做成，将树枝弯成大小合适的圆圈，两端在交合处绑紧即可。经篾绑在这个篮筐上（编织工作完成之后），但篮筐与

编织部分的顶部之间留有5厘米左右的空间。经条在篮筐上的绑扎方法如图35所示。

南安达曼岛的篮子实际上是一种圆锥形的篮子,底部是反转的,或者说是向内凹的,就像瓶子的凹底一样。除了这个凹底之外,南安达曼篮子其他部分的形状与小安达曼岛的是相同的。有了这个凹底,篮子就可以直立起来,尽管容易头重脚轻。不过,有了这个凹底,篮子就不适合用来装锅头了。

纬篾顶部与篮筐之间留有空隙,是用来穿绳子以绑住篮口,使装在篮子里的物品掉不出来。

篮筐上绑着一个用海芙蓉纤维做的背带,篮子背在背上的时候,这根背带就挂在胸前。

有时候,南安达曼岛的土著会对篮子加以装饰,装饰在制作过程中进行,采用石斛兰的树皮片,隔行加到纬篾上,与纬篾一起绕篮子织一周。除了这种方法之外,我从来没有见过南安达曼岛的篮子采用石斛兰树皮进行任何其他形式的装饰。

土著偶尔也会用红颜料和白黏土在新编好的篮子上画图案,有时候还用细绳在篮子的不同部位系上贝壳进行装饰。

北安达曼岛土著制作的篮子有几个不同于南安达曼篮子的重要特征。北安达曼岛的篮子不是用藤蔑编成,而是采用两种不同的材料做成。其中之一是一种蔓藤[①],土语叫作ċup-tọi。土著将这种蔓藤砍成一段一段的晒干,然后根据蔓藤的大小,纵向劈成两片或三片,再用蓝蚬贝将表皮刮掉。这些藤条用来作篮子的经条。第二种材料是另一种蔓藤,土语叫作bobi。这种植物的卷须既长又韧,土著将卷须的柔软外皮除掉,方法是把一片白藤篾或竹篾对折,将卷须从篾片之间拉过,卷须表皮就被篾片刮掉。剩下的卷须纤维纵向分成两半,然后晒干。

取一束ċup-tọi藤条,藤条长度及数量视篮子大小而定。藤条平均分成两束,用细绳在中间把两束藤条十字交叉绑住,形成的十字架就是篮子的第一部分。在地上挖一浅坑,用脚跟把篮子的中心(即十字架)压在浅坑里,使之弯曲,

---

① 前面所提到的"藤"、"藤篾"是指白藤,一种棕榈类植物,是制作藤椅的材料。此处所说的"蔓藤"是另一种类型的藤,不属于棕榈类植物。——译注

先用细绳开始编织，细绳在经条上交叉缠绕4～7圈。等到篮子最终完成的时候，就会形成一个凹底。把细绳系紧，将篮底翻转，把经条弯过来，继续编织。此时不再用细绳，而是用bobi藤须来编织，一直织到距离篮子顶部尚有一小段距离处。然后采用围绕盘缠法(wrapped-twined work)编三四行，做法是将bobi藤须盘绕在篮子上，用细绳把bobi藤须绑到经条上。用一段白藤弯成圆圈，做成篮筐。将篮筐放到经条里面，在两三处与经条绑紧。将经条高出篮筐的部分向外弯下，弯得略有点倾斜，再用细绳逐根绑在篮筐上。这样做成的篮筐还显得粗糙不平，于是再用细绳缠绕一遍。最后加上用海芙蓉纤维做的背带。

和南安达曼岛的篮子一样，北安达曼篮子的篮筐与编织部分的顶部留有几厘米的空隙，这段空隙只有经条而没有纬篾。留有这段空隙，就可以用细绳从任意方向穿过篮口绑住，使篮子里的物品掉不出来。

北安达曼篮子的形状与南安达曼岛的不同，前者在底部有一个稍大的肚子，上部略有缩小。北安达曼篮子因为具有这种形状，所以不管篮子是装满了东西还是空的，都没有南安达曼岛的篮子那么头重脚轻，所以站得更稳。

北安达曼岛的篮子在编织的过程中掺入石斛兰纤维片，作为装饰。装饰采用几种不同的方法进行，可做成几种不同的图案。有时候新做好的篮子还画上白色、红色的图案，不过这并非普遍的作法。偶尔还有人用细绳把贝壳拴到篮子上作为装饰。

还有一种形式的藤编需要大概提一下。安达曼群岛各地区的土著以前都有一个习惯，把猎杀的野猪、海龟的头骨保存起来作为战利品。大安达曼岛分支的土著现在已不再费心去保存所有杀死的野猪头骨。据他们说，原因是自从有了狗，打猎野猪已不再需要很高超的技巧。不过，爪拉瓦人还保留着老风俗，而且竟然把每一个头骨都用藤编包起来！从图36可以看到，这种藤编采用的是简单的包绕法，采用的材料是白藤篾。

研究一下安达曼人处理柔韧材料采用的方法是蛮有趣的事。他们做的绳索和细绳(纱线)都只有两股。安达曼人似乎还不懂得，同样粗细的绳索，三股的要比两股的更牢固。安达曼人有一种有趣的绳索，即大安达曼岛用来作弓弦的绳索，称之为缠裹绳(wrapped cord)或许最恰当了。制作大绳的时候，是把两股纤维彼此绞在一起。制作缠裹绳的时候，是把两股纤维中的一股螺旋缠绕到另一股上，与卷缠(serving)的方法完全一样，而安达曼人在许多方面都要用到这

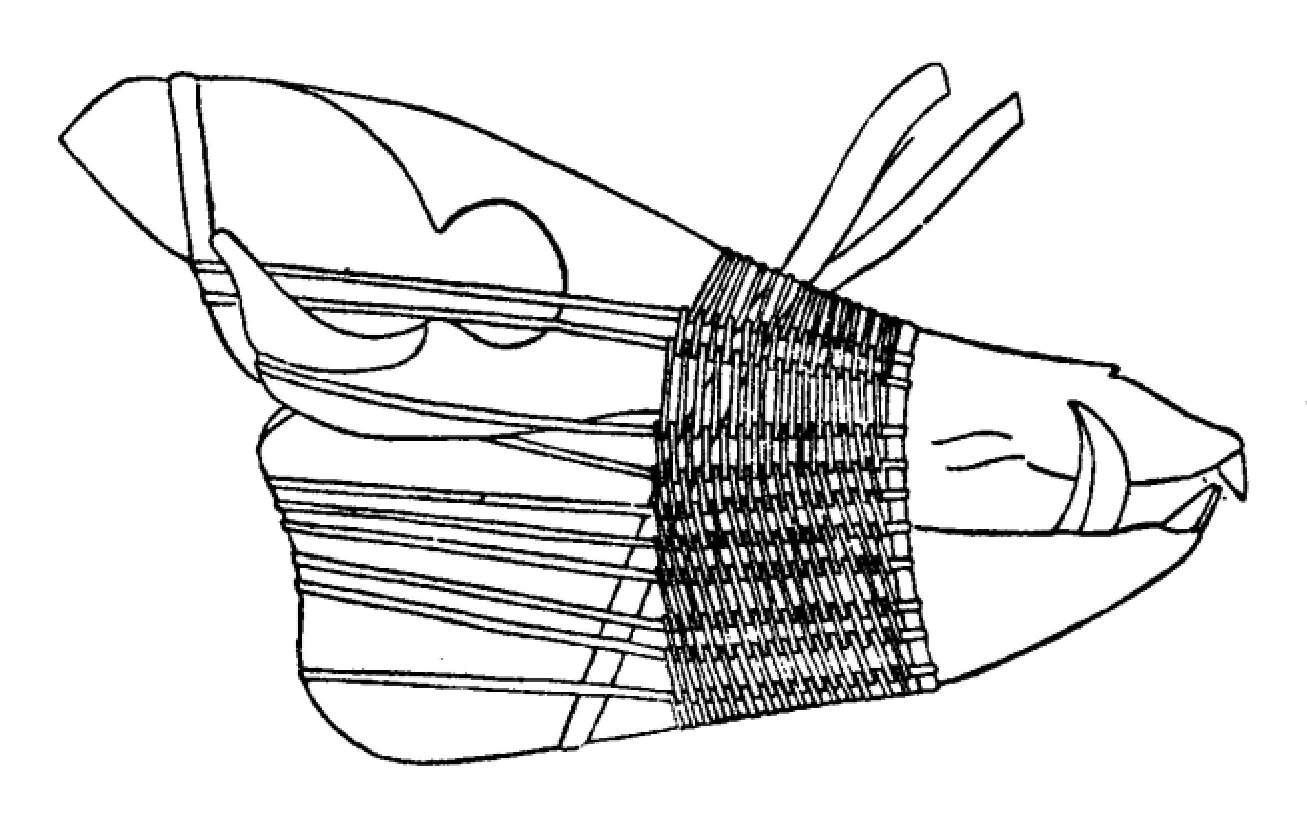


图 36　爪拉瓦部落带篮编的野猪头骨

种方法。绑扎箭、卷缠弓的两端和鱼叉头的时候，安达曼人固定线尾有几种不同的打结方法，遗憾的是我没有详细记下这方面的情况。安达曼人绑扎的弓箭很牢固，这显示了他们运用这种方法颇有门道。

将一股纤维或篾片缠绕到软的或硬的物体上是一种基本方法，安达曼人的其他编织方法大多以此为基础。我们已经看到，安达曼人大量采用围绕盘缠法。这种编织方法，是把一条纤维材料①与一些同类或异类材料②直角相交，然后用一根纬篾（weft）来缠绕①，每缠绕一圈同时就缠住②中的一根。而这种缠绕又有两种方法，一种是简单的螺旋形缠绕，就像编织草垫时采用的那；另一种是所谓的左右缠绕或者"之"字形缠绕，就像小安达曼岛编织竹席所采用的那样。此外，还有缠绕材料是硬是软的区别。小安达曼岛竹席或屋顶草垫采用的缠绕材料是硬的，而北安达曼岛席子的缠绕材料则是软的，是一根细绳，它所缠绕的纬条也是一根细绳。

所谓包绕法，是用一根纬条（纬篾）将经条一根接着一根接续缠绕起来，安达曼人对这种方法有几种不同的应用。其中采用包绕法的最重要编织品有：南安达曼岛装锅头的篮子，爪拉瓦部落和小安达曼岛土著的篮子，以及爪拉瓦部落野猪头骨上的篮编。

安达曼人很少采用简单的盘缠法（twined work）来编织东西。除了南安达曼

岛的席子之外，几乎就没有什么东西是采用这种方法来织成的了。看来，北安达曼岛席子采用的围绕盘缠法(wrapped-twined work)似乎出现得较早，这种编织方法更加符合我们所谓的安达曼人技术习惯，而南安达曼岛席子采用的编织方法则是后来才发展出来的。

大安达曼岛土著制作野猪箭扁绳采用的缩绳法(nippering)，以及小安达曼岛土著制作个人饰物时采用的与此有点相似的方法，符合安达曼人的编织方法的一般发展趋势。但是，如果使用这种方法时采用的不是两根、而是数根平行的编织材料，那么就向枝编(wicker-work)迈进了一步。不过值得注意的是，只有大安达曼岛的土著才采用枝编方法。这表明，枝编方法是安达曼人分成两大分支之后才发明或采用的。

我很想按照上文描述的顺序，把各种篮子形式看作是安达曼人编织方法的不同发展阶段。至少，提出这个论点，并说明各种篮子类型之间到底有什么差别，是值得我去做的。在北安达曼岛土著包锅头的罩子中，我们发现：(1)编织方法是简单的包绕法，(2)主要组成部分是6根白藤篾，藤篾在中间绑住。南安达曼岛装锅头的篮子具有以上两个特征，但由于锅头形状不同，因此可以装在真正的篮子里，而且我们还发现这种篮子具有以下特点：(3)具有一个篮筐，(4)采用一种特别的方法将竖条(即经条)绑在篮筐上，(5)横向的(包绕的)纬条不只一两根，而是许多根，(6)采用包绕法在纬条上加入篾片，加固篮子。小安达曼岛做工较粗糙的篮子几乎具有南安达曼岛装锅篮的所有特征，除了篮子形状因锅头形状不同而不同之外，还有以下不同之处：(1)采用6根以上的竖条，(2)横向纬条的数量，即纬篾螺旋环绕篮子的圈数，通常比南安达曼篮子的多。小安达曼岛做工较精细的篮子又有几点不同之处。竖条是整根的细藤条，而不是劈开的藤条。毫无疑问，获得大小合适的完整细藤条比起把大藤简单劈成小片来要更不容易。但是，鉴于采用的是包绕法，竖条具有圆形的横截面，做成的篮子质量就会提高，因为藤篾在圆形的完整细藤条上比在劈开的藤条上缠绕起来更加容易，而且受力时也没那么容易断裂。这样做出的篮子更精细、更牢固，显然大有进步。第三个不同之处是，这种篮子的加强藤篾不是采用包绕法加上去的，而是采用围绕盘缠法(wrapped-twined work)加上去的，而我们已经看到，围绕盘缠法是安达曼群岛普遍采用的一种编织方法。小安达曼岛的两种篮子比其他类型的篮子好，我们还发现它们具有一个有趣的特点：苇篾没有完全织到顶，

而是在接近篮筐处留有一道缝隙，以便绳子可以跨过篮口绑住。

看南安达曼篮子的时候，我们首先想到的就是，这种篮子其实是圆锥形的篮子，与小安达曼篮子形状十分相似，只是底部内陷形成一个凹底，使篮子可以直立。不过，南安达曼篮子只有采用易于弯曲的薄藤条来作竖条，并且不是采用包绕法而是采用枝编法，才能做成凹底的形状。我们必须记住一点，即纬篾在篮子顶部是采用三行围绕盘缠法来结束编织的。这说明在小安达曼篮子与南安达曼篮子之间可能曾经存在一个发展阶段，在这一阶段，竖条采用的是薄藤条，从篮子底部到顶部都是采用围绕盘缠法把纬条编织到竖条上去的。但这仅仅是猜测而已。南安达曼篮子采用了枝编方法，这是一个很大的差异，因此并不一定是从一种类似于小安达曼篮子的篮子直接发展而成的。将竖条绑到篮筐上的方法毫无疑问是一种首创，因为原来的方法并不令人满意——竖条不是结实的整根藤条，而是单薄易断的藤条。

北安达曼篮子似乎是源自一种类似于南安达曼篮子的篮子，在原有的基础上发生了两样变化：(1)采用了不同的材料，(2)改变了形状。北安达曼篮子由于采用了新材料，因此整体上要比南安达曼篮子更坚固耐用。如果用南安达曼篮子来搬运重物，篮子对背部的压力很容易把篮子的藤条压断。而如果是用北安达曼篮子的话，篮子可能会变形，篮子采用的材料虽会弯曲，但却没那么容易折断。北安达曼篮子在形状上无疑是一种改进，因为它避免了南安达曼篮子头重脚轻的现象。南、北安达曼篮子与小安达曼篮子一样，在篮筐与纬条之间都留有一段空隙。

因此，我们假设安达曼篮子经历了一个发展过程，而安达曼篮子的不同形式展示了这一过程的每一个发展阶段(或几乎每一个阶段)。最初出现的是北安达曼岛的锅头包裹，然后是南安达曼岛的锅篮，然后是小安达曼岛做工较粗糙、形状像锅头一样的篮子，接下来是南安达曼岛用白藤做的带凹底的篮子，最后是北安达曼岛的篮子。小安达曼岛做工较精细的篮子只不过是粗糙篮子的独立改进，没有采用什么新技术。

不管我们认为对安达曼人篮子历史的这种假设性构拟成立的可能性是大还是小，有一点看起来的确是很肯定的，那就是：安达曼人的原始祖先不懂得枝编工艺，或者说没有使用枝编工艺。小安达曼岛分支的土著只采用包绕法和围绕盘缠法，而大安达曼岛分支的枝编工艺，几乎肯定是这两个分支分开之后才

采用的。安达曼人在柔韧材料的使用方法上存在差异，对此进行的研究证明了一点：安达曼人枝编工艺的出现晚于包绕工艺和围绕盘缠工艺。看来，大安达曼岛的土著是在以前的包绕工艺和围绕盘缠工艺的基础上发明了最简陋的枝编工艺，这不仅仅是可能而已，而应当是的确如此。对于我们来说，枝编工艺看起来如此简单，似乎不需要发明，但我们必须承认一点，即安达曼人一般不喜欢采用枝编工艺。安达曼人编织时喜欢把单根柔软材料绕到或者盘缠到其他坚硬或柔软材料上，如缩绳法(nippering)、包绕法、围绕盘缠法等，安达曼人对这些方法的偏爱是无疑的。

然而，在安达曼人、塞曼人和菲律宾小黑人之间进行比较并不能证明这一观点。塞曼人采用编席子的方法编织袋子(mat-work bags)，制作格子小袋，还采用六角形编织工艺制作(或只是使用)篮子。而马来半岛和马来西亚的其他民族都普遍使用格子和六角形编织物。因此，塞曼人现在的席子和篮子不能看作是小黑人的原创产品。几乎可以肯定，塞曼人是在与其他文化的接触中采用了这些编织物的。

菲律宾小黑人现在的篮子工艺我们所知甚少，但情况似乎与塞曼人的也差不多。

大、小安达曼岛分支的妇女都用细绳编结网袋，用来携带或保存贝壳、水果、根茎等小物品。编结网袋的细绳，小安达曼岛的土著是用买麻藤纤维做成，大安达曼岛的土著一般也是用这种纤维，但大安达曼岛土著更看重海芙蓉纤维做的网袋，因此有海芙蓉纤维可用的时候就用这种纤维来做。两个分支的妇女都用买麻藤纤维做的纱线编织小型的手持渔网。大安达曼岛的土著还用网编来做个人饰物，制作个人饰物的纱线一般是用天南星藤纤维做成。

安达曼人总是采用同一种结网方法。他们采用网针来结网，网针是用竹片或藤片做成，大小不一，根据拟编的网的大小而变化。结网用的细绳或纱线绕在网针上。结网时，土著妇女坐在地上，把一段短绳两端绑在一起作为网的模型，用大脚趾钩住绳圈。

安达曼人结网采用的是全世界通用的渔人结。结网时右手持针，将针从上往下穿过图37中标志为a的小圈，将线往下拉，直到形成一个大小合适的新圈b为止。网眼大小是否均匀一致，显然主要是靠手指的触觉来控制了——左手拇指和食指捏住新圈，然后把网针从上往下穿过b圈，形成c圈，再把网针穿过

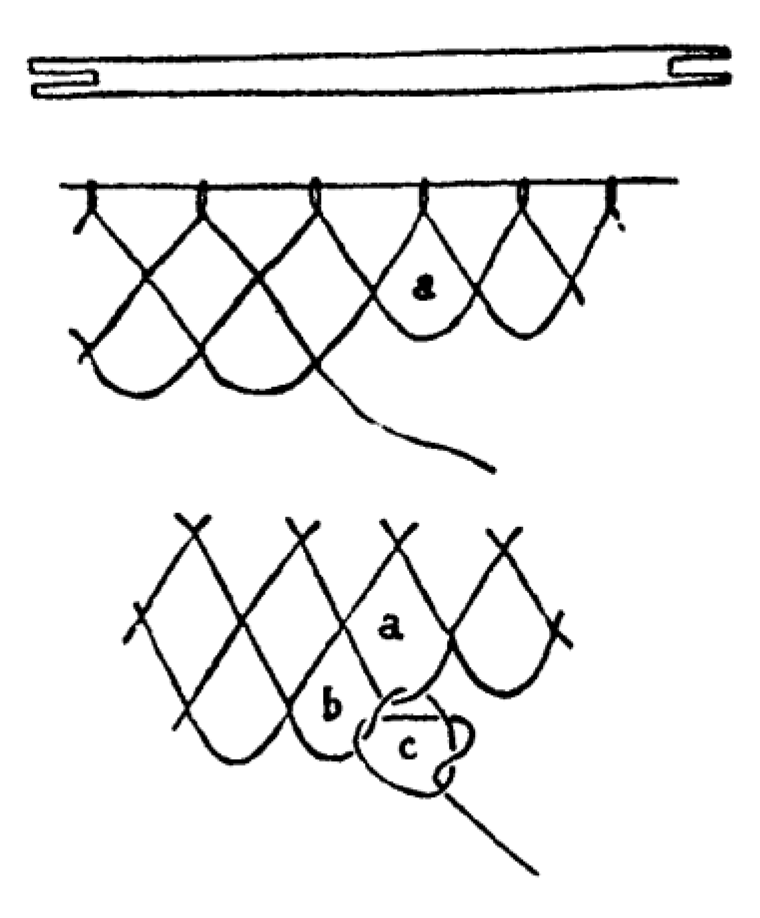


图 37 网针、结网方法示意图

c 圈,形成渔人结,再把线拉紧打结。

编结个人饰物的时候,结网时通常把石斛兰树皮小片与网线绞在一起进行装饰。用作个人饰物的网编做成两端开口的袋状,袋子的两端分别用一根细绳穿过端头的网圈系住,用这两根绳子就可以把网编装饰带系到腰间、脖子上、手腕上或膝盖上。

安达曼人给渔网安上手柄,小安达曼岛和大安达曼岛的渔网手柄具有不同的形状。大安达曼岛的渔网可以连同网箍一起卷成一小团,以便携带,而小安达曼岛的渔网则不能。

大安达曼岛以前用来捕捉海龟、用绳子结成的网前面已经说过,在此不再重复。

家用器具

安达曼人可能是世界上唯一没有自己的生火办法的民族。如今,他们从布莱尔港殖民地那里获取火柴,还有少数人从缅甸人或尼科巴人那里学会了用两片竹片摩擦生火。然而,以前安达曼人却根本不懂得采用任何方法来生火。过去,安达曼人在村子里都细心照料火种以免熄灭,出门时也小心携带火种,每一个打猎队伍都带有火种。直到现在,他们还是这么做。土著很擅长选择能够长

时间焖烧不熄、但又不冒出火焰的木头。

在安达曼人的家用器具中，烹饪用的锅头毫无疑问是最有意思的一种。在安达曼群岛各地区，只要是有黏土的地方，土著就会制作锅头。土著取得黏土后，用手把里面的石头、沙砾物质尽量清除干净，然后加水湿润，放在破散掉的独木舟木板上揉搓。黏土揉得很干硬，揉好之后，用手掌压成长长的薄土卷。把这些土卷一圈一圈的盘绕起来，就可以做成一口锅，盘绕时用拇指和食指捏压，适当控制锅的厚度。锅头已经做到需要的大小和形状之后，再将内外表面用水湿润，然后用槟榔壳朝着各个方向刮一遍。把锅头放在太阳下晒几个小时，晒干后在锅头内外周围放置一些燃烧的木柴焙烧。焙烧时锅头常会破裂，土著只好再另做一个。

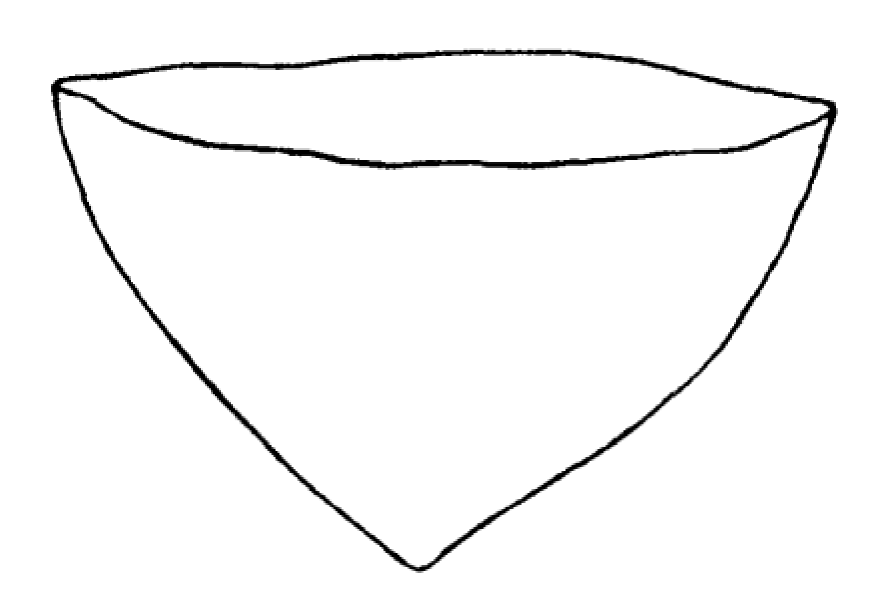


图 38　北安达曼岛锅头形状；
实际直径为 17 厘米

在北安达曼岛，锅头做成尖底的形状，尺寸通常不大，最大的也只能装六七品脱，只有妇女才制作锅头。在南安达曼岛，锅头做成圆底的形状，通常比北安达曼岛的锅更大、更厚，男女都制作锅头，最好的锅都是男人做成的。小安达曼岛的锅更大，尤其是深度更比南安达曼岛的锅头深，锅底略呈尖形。爪拉瓦人的锅头与小安达曼土著的相似。

北安达曼岛的锅没有装饰，而南安达曼岛的锅则往往用尖木棍刻画一些点、线图案作为装饰。我所见到的小安达曼岛锅头是不加装饰的。

土著用锅头来烹饪食物，即用来煮肉类和素食。北安达曼岛的土著还专门制作小锅，用来熔化涂裹箭头绑线的混合物。

塞曼人和菲律宾小黑人都不制作任何陶器。因此，安达曼陶器的起源就成

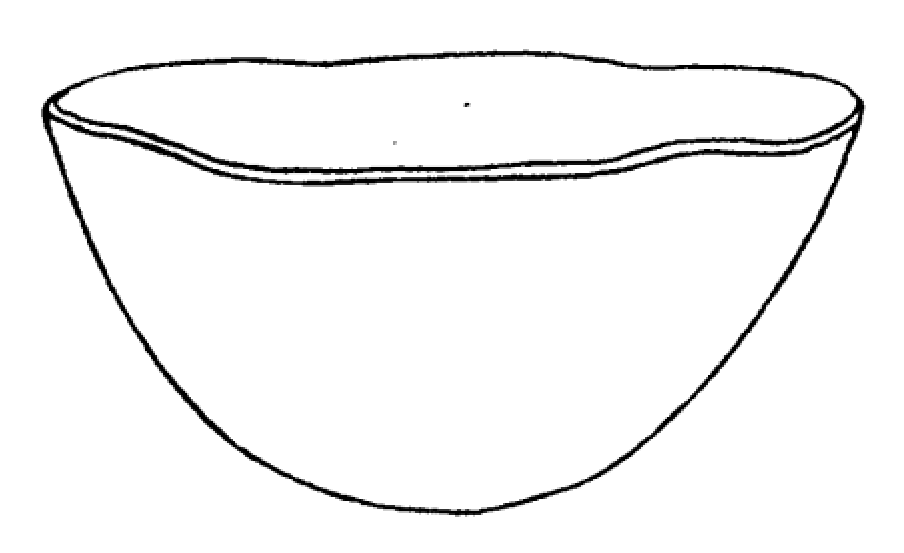


图 39　南安达曼岛锅头形状；实际直径为 24 厘米

了一个颇为有趣的问题。几乎可以肯定的一点是，安达曼人分成大、小安达曼岛两个分支之前，早期的安达曼人已经懂得制作陶器。安达曼各部落语言之间只有极少数几个词是相同的，其中之一就是表示“锅”的词，小安达曼称之为 buču，阿卡拜尔部落称之为 buj，阿卡德鲁部落称之为 peč。因此，最合理的假设看来应当是：安达曼人是来到安达曼群岛之前、但已经与其余的小黑人（即繁衍出塞曼人和菲律宾小黑人的小黑人）分开之后学会采用盘绕黏土的方法制作陶器的。当然，或许小黑人原本就懂得陶器的制作方法，只是塞曼人和菲律宾小黑人已经失传，这也是有可能的。因为，如果一个民族在迁移的过程中，有几代人被迫在一个没有适合制作陶器的黏土的地区生活的话，陶器工艺就会很容易在他们当中失传。

安达曼人会制作木桶，用来运水和贮水。土著从木质柔软的树木上砍下一截实心树干，把斧刃绑在木棍上做成凿子，用凿子将树干挖空。木桶保持树干的天然形状，只是将树皮除掉，树心凿空，留下厚约 1 厘米的桶壁，底部留得更厚一些。为了使桶底不漏水，小安达曼岛的土著把烧熔的蜂蜡浇桶里，而大安达曼岛的土著则是浇上涂裹弓箭的混合物，这当然比蜂蜡好了。

图片七的左边有一个大安达曼岛土著使用的木桶，从图中可以看出木桶的形状。木桶在靠近顶部的地方捆绑着一段藤条，在这根藤条上又绑着另一根藤条，土著把这根藤条跨在胸前，可以把木桶背在背上。

小安达曼岛木桶的桶壁做得比大安达曼岛的薄。木桶靠近顶部处用藤条绑住，再用两根藤条跨过桶底，两端分别绑在木桶顶部的藤桶箍上。最后用一

根藤条横跨桶顶绑在桶箍上，用来背桶。小安达曼岛的土著还把桶的外表面用火烧焦。

安达曼群岛不长大毛竹，偶尔会有大毛竹从缅甸海岸漂流到安达曼群岛。如果土著发现有未破损的大毛竹，就把毛竹做成桶，每个竹桶只有一个竹节。

土著用安达曼群岛本地长的竹子做成盛水的容器。他们选用比较大的竹子，砍下含有三个竹节的一段，底部的竹节保留，上部的两个竹节用弓箭捅穿。土著出行或出海时，通常是用这种容器盛水，在棚屋里也用这种容器贮水。

土著还用单节的竹子来烹煮食物。把竹子清理好，洗净晾干，然后往里面紧紧塞满肉。用树叶把顶端密封之后，把竹筒放到火堆上烧，直到肉熟了为止。用这种方法做熟的肉并不马上食用，如果不打开的话，放上 24 小时甚至更长时间肉也不会坏。要吃肉的时候，用斧头劈开竹筒就行了。

土著用来盛食物的碟子是用一种软木质的苹婆树削成的。这种碟子不深，呈窄长形，两端是尖的。

土著偶尔也用一种大型的江瑶贝来做盛食物的碟子，或者把绘画用的黏土放在这种贝壳里加水混合。有种鹦鹉螺形状很适合做杯子或饮水容器，土著常常用它来饮水，还用它来把独木舟里的水舀干。

安达曼人会制作竹钳。把竹片对折弯起来，两端削成需要的形状，竹钳便做成了。要从火堆里取出手不能碰的热东西时，竹钳就派上了用场，主要是做饭时使用。

安达曼人的掘棒用各种木头做成，简单地把木棒的一端或两端削尖就做成了。土著通常不保存掘棒，只在需要的时候才用斧头削一根，用完就扔。土著用掘棒来挖可食用的根茎。

土著用钩子来采摘菠萝蜜（学名为 Artocarpus）等水果；这种钩子，把一根小木头绑在竹竿上就做好了。抓螃蟹用的钩子是用一种学名为 Rhizophora 的红树做成的，大树枝长出小树枝形成天然的钩子形状，土著利用这一点做成钩子。

轴榈扇形叶子对安达曼人有许多用处。土著用细藤条把轴榈叶的小叶边缘缝起来，缝好之后整张叶子就可以用作遮阳挡雨的伞，没有席子时可以用作席子来睡觉，也可以用来遮挡棚屋的屋顶或四周，遮风挡雨，还可以用作包装材料来把各种物品打成包，以及用来包裹尸体等。

安达曼人用松香制作火把。他们把松香砸成小碎片，用一种石蒜（Crinum）

(lorifolium?)的叶子包缠起来,加上几块焖烧的木炭后系好,然后缠到一段硬藤条上。这种松香火把在夜间捕龟、打鱼时使用。

土著还用腐朽的龙脑香木头碎片来制作火把,这种火把只在村子里使用。

大安达曼岛土著的个人饰物

现在,大安达曼岛分支的土著可以从布莱尔港殖民地那里获得布匹,男女都用来遮羞。他们还可以从布莱尔港殖民地那里获得珠子来制作项链。

以下列出了大安达曼岛分支的土著制作和佩戴的各种个人饰物:

绳腰带。每个安达曼男子都在腰间佩戴某种腰带,以前,男人经常佩戴的东西只有腰带。腰带是一段海芙蓉纤维做的绳子,有的没有装饰,有的经过装饰。绳子的做法是,将两股海芙蓉纤维用石斛兰的黄色树皮缠裹住,然后再把这两股纤维搓成一根双股绳。

项链和腿环。经常可以看到土著(不论男女)把一根简单的细绳系在脖子上或者膝盖下方。这种细绳通常是用天南星藤纤维做成。

露兜树叶饰物。每个已婚妇女始终都穿戴着一条用露兜树叶做成的腰带,片刻也不离身。需要换腰带时,先把新腰带穿上,然后才把旧的解掉。这种腰带的做法如下:取两张露兜树的叶子,裁成足够的长度(约 20 厘米),叶子边缘要削掉约 3 毫米,以除去叶边的小刺,剩下的叶子宽约 4 厘米。然后把两张叶子搭在一起,螺旋缠绕三圈,做成一根有六层叶子厚的带子,叶子的上表面作带子的外表面。将树叶带子围在腰间,两端在背后搭接,搭接处用纱线绑紧。腰带上绑着露兜树叶做的穗子,每处用纱线绑着一两束。这种树叶穗子用一些长约 90 厘米、宽约 2.5 厘米的叶片做成,土著先用嘴咀嚼使叶片变软,然后把叶片摆在一起,再用纱线把叶片中部缠绕约 12 厘米,树叶束就做成了。一般是已婚妇女佩戴这种腰带,但在某些仪式场合,男人也佩戴与此一模一样的腰带。在阿卡德鲁语中,这种腰带称为 toto t'er-bua。

另有一种腰带,除了背后的叶穗是用窄条的而不是宽条的露兜树叶做成之外,制作方法与上述腰带完全一样。只有妇女才佩戴这种腰带,从图片四(两根腰带中下面那根)和图片十八中可以看到这种腰带。阿卡德鲁语称之为 toto t'er-nyarab。

有一种腰带制作方法与此很相似,也是用露兜树叶做成,做的时候把树叶

从叶脉分成宽约 2.5 厘米的两半。这种腰带只在背后有些稀疏的穗子，只有女孩和成年妇女才佩戴。阿卡德鲁语称之为 kudu。

有一种用整张树叶做成的腰带，做法与 toto t'er-bua 腰带完全一样，不过背后没有穗子。这种腰带供妇女佩戴，可在图片四中看到(上面那根)。

有的腰带是用宽约 1.25 厘米的露兜树叶做成，腰带没有穗子，但在各处挂着象牙贝(学名为 Dentalium)做的链子。图片十五中有一根这样的腰带。

有一种腰带的做法是，割下一些树叶片，用嘴咀嚼使之变软后摆在一起，然后用纱线缠绕起来做成横截面为圆形的腰带。土著佩戴腰带时，背后系上与 toto t'er-bua 腰带类似的穗子，而且还常常在腰带周围各处系上象牙贝做的链子。这种腰带不论男女都可佩戴，阿卡德鲁语称之为 toto t'er-ŋau。

还有一种露兜树叶做的腰带。把叶子分成细丝，然后采用制作弓弦的方法，用一根叶丝把另外一根或数根叶丝螺旋缠绕起来，用包绕法做成小绳。将这种小绳绕成数圈，用纱线将绳圈各处绑紧，腰带就做成了，佩戴时在背后加上与 toto t'er-bua 腰带类似的穗子，通常还加上几串象牙贝做的垂链做装饰。这种腰带不论男女都可佩戴，阿卡德鲁语称之为 toto t'er-mọi。

土著在膝盖下部或者手腕处佩戴露兜树叶做成的饰物，其做法与 toto t'er-bua 腰带的做法完全一样，而且每件饰物都系着露兜树叶丝做成的穗子。这种脚环和手镯供男人跳舞时佩戴。

土著跳舞时，手腕和膝部还佩戴另一种饰物，其做法与 toto t'er-ŋau 腰带的做法一样，而且每个都有叶丝做成的穗子。

类似的舞蹈饰物还有辫绳。土著用编辫子的方法把树叶丝编成适当长度的三股辫绳，绳子两端的叶丝自然松散，形成穗子。跳舞时，土著把这种绳子系在手腕上或者膝部。

在图片十二上可看到一名男子腿上系着饰物，类似的饰物还用来装饰膝部和手腕。其做法是[用纱线]螺旋缠绕一根窄小的叶片，并将之缝起来。周围系着象牙贝做成的链子，每根链子下端通常还系着细绳，佩戴者走路或跳舞的时候，悬挂着的贝壳就彼此碰撞，发出咔哒咔哒的响声。

有一种花冠，供土著男子跳舞时佩戴，妇女偶尔也戴。这种花冠用较宽的叶片做成，做法与 toto t'er-bua 腰带的做法一样。有时候花冠后面有一个用露兜树叶细叶丝做成的穗子，穗子上系着贝壳，戴花冠者移动时贝壳就咔哒作响。

有时候花冠的后半圈垂着象牙贝链子。

土著用露兜树叶制作饰物，比如制作 toto t'er-bua 腰带的时候，通常用尖木棍在叶片的上表面划出装饰图案。腰带或者其他饰物做好之后，不仅叶子外露的部分覆盖着这种图案，而且叶子掩藏起来的不可见部分也有这种图案。这种饰物做好之后，很多都采用涂裹弓箭的混合物来进一步装饰，用尖木棍蘸上混合物在上面画出简单的几何图案。图片十中的妇女佩戴着两条腰带，腰带就是采用这种方法进行装饰过的。

妇女的树叶围裙。南安达曼岛的妇女围一种树叶做的小围裙，这种围裙是把子弹树的树叶叶柄塞进露兜树叶做的腰带里，一张张叠起来做成的。下垂的树叶把外阴遮住，不过遮得不是很严实。土著说，选用子弹树叶，是因为围裙的树叶一旦枯萎变黄，马上就要换上新的，而这种树叶能比其他树叶更长时间地保持绿色不褪。这种围裙的外观可从图片四和图片十五中看到。

北安达曼岛的妇女近年来在围裙方面沿用了南安达曼岛的样式，而以前她们则是采用一种阿卡德鲁语叫作ċainyo 的植物叶子，以类似方法做成围裙，并在叶子顶部栓一束用 ko̤ro 纤维做的穗子。

编织物和象牙贝饰物。土著编织大小合适的网编带（形状为圆柱形，或者说，两端开口的袋型），系在腰间、颈上、膝下、手腕上作为装饰。这种网编在编织时，通常掺进石斛兰树皮片来进行装饰。带子的下缘系着许多细绳，每根细绳上都串着象牙贝，就像珠链一样。这种饰物可在图片五和图片九上看到。男女土著都佩戴这种饰物，但通常只是在舞蹈或其他典礼场合才佩戴。

骨头等材料制作的饰物。这类饰物采用人骨以及野猪、海龟、儒艮、麝猫、巨蜥等动物的骨头，或者采用小段的木头、白藤，或者形状合适的珊瑚片做成。这种饰物的做法是，取一段海芙蓉或榕树纤维做成的绳子，然后用细绳把骨头等物系在大绳上。通常，制作的时候要掺进石斛兰树皮，将之摆在骨头上然后用细绳绑住。

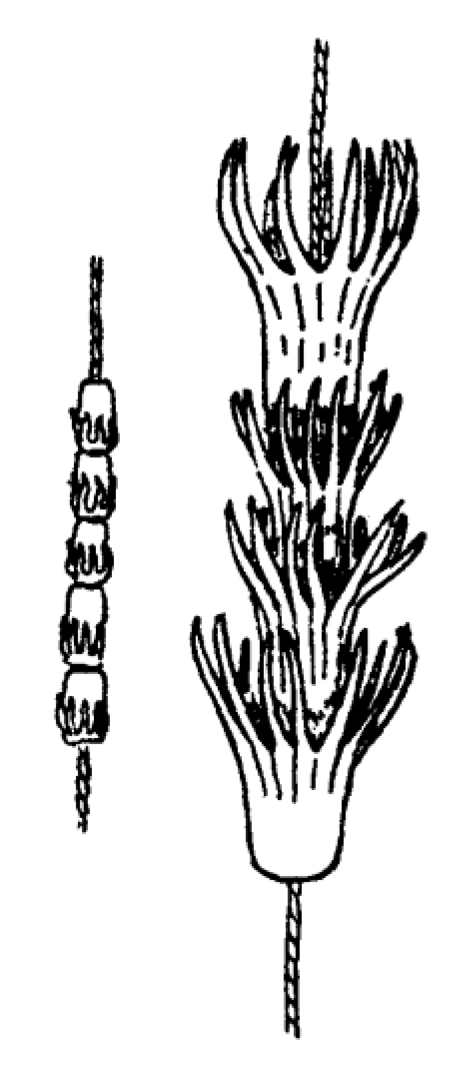
贝壳饰物。土著把各种贝壳钻孔后系在细绳上，然后佩戴在颈上、头上、膝部、腰部。在图片九中可以看到一根用淡水贝壳（阿卡德鲁语称之为 ko̤lo）做成的项链。图片十三展示了一条用小海贝做成的项链。在大安达曼岛各部落中，最受土著喜爱的贝壳是象牙贝（学名为 Dentalium octogonum），妇女到海滩上把贝壳捡回来，每个贝壳都用牙齿把它闭口的一端咬掉，贝壳就成了圆柱形的珠子，

再用细绳串起来做成链子。土著有时把这种贝壳链子戴在颈上，如图片四、图片十二所示，有时把它系在手腕、膝部和脚踝上，如图片四所示。

种子饰物。土著采集两三种红树籽的顶盖，用细绳串起来，戴在颈上。有两种红树籽比较常用，以上述方法做成的项链如成图 40 所示。

竹子项链。土著有时候用细绳把许多小段的竹箭杆串起来做成项链，这些小段的竹子表面用贝壳刻画简单的图案作为装饰。

树皮吊兜。另有一件东西也许可以算作个人饰物的一种，就是用来背小孩的吊兜。吊兜用一块较宽的海芙蓉树皮做成。有的吊兜浑身上下全部用网编裹住，有的则用贝壳以不同的方法进行装饰。图片十四展示了一个吊兜，上面缝有象牙贝链子。


图 40 大安达曼岛用红树籽顶盖做成的项链

月桂木(学名为 Tetranthera)舞蹈饰物。土著用篮蚬贝把一段长约30～35厘米的月桂木，通常是一根旧野猪箭的箭杆，削成刨花状。削的时候，是一圈又一圈仔细地削，把木头削成连续不断的纤维片，就像解散一卷纤维一样。将一束刨花的一端扎紧，涂上红颜料，饰物就做成了，跳舞的时候拿在手里或者挂在腰带上。

小安达曼岛土著的个人饰物

小安达曼岛诸部落、爪拉瓦部落的个人饰物不同于大安达曼岛分支的个人饰物，因此要分开描述。

树皮饰物。土著男子在腰间和手臂上佩戴树皮片(学名为 Celtis cinnamonea?)。

饰带。这是小安达曼岛和爪拉瓦部落最常见的饰物。饰带的基本部分是一根白藤片，不同的饰带采用的白藤片宽度也不同。将石斛兰的黄色树皮片摆在白藤片的一侧，数量视白藤片的宽度而定，然后用纱线把白藤片和树皮片缠起来。缠绕的方法如图 41 所示，该示意图展示了只有两根石斛兰树皮片时采用的缠绕方法。在缠绕的过程中，常常按一定的间隔系上纱线(榕树纤维)做的

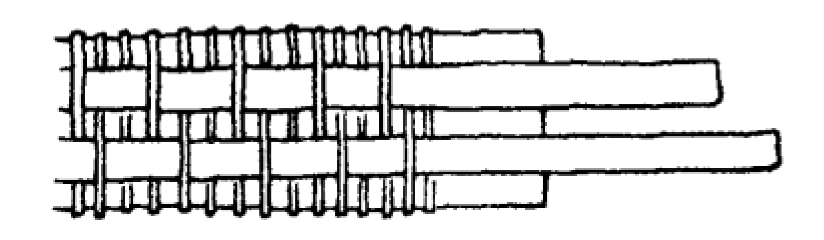


图 41　小安达曼岛饰带制作方法示意图

穗子。这种饰带佩戴于腰间、颈上和臂上，男女都适用。

妇女腰带。小安达曼岛的妇女腰带是用纱线将许多细细的白藤条绑扎而成的。腰带前面系着采用未张开的棕榈树嫩叶的纤维（阿卡德鲁语称之为 ko̱ro）做的穗子。

妇女肩带。小安达曼岛的妇女在肩膀上挂一条树皮带子，带子从乳房下面跨过胸部。

以上是安达曼人饰物的简要说明，就本附录的目的而言，说这么多或许已经足够，因为本附录的目的是要尽可能确定安达曼人这个原始的小黑人民族的文化基本成分。若要详尽说明安达曼人的文化，那就需要进行大量的描述了，并且要对许多相对较不重要的细节进行讨论。应当注意的第一个重点是，小安达曼岛分支的个人饰物与大安达曼岛分支的有明显的差异。差异之一，大安达曼岛的土著以各种方式大量使用露兜树叶制作饰物，而小安达曼岛的土著却似乎根本不用这种树叶来制作饰物。差异之二，大安达曼岛的土著大量使用贝壳来制作饰物，而小安达曼岛的土著则远不如大安达曼岛的用得多。小安达曼岛的土著告诉我说他们有时候用象牙贝制作饰物，但我却没有见到他们佩戴这种饰物，也没有见到他们佩戴其他贝壳做的饰物。大安达曼岛的土著佩戴网编饰物，是跳舞时的常用装束，而小安达曼岛的土著却似乎不使用这种饰物。最后一点，或许可以说是最重要的一点差异是，目前尚无迹象表明小安达曼岛的土著用人骨或动物骨头制作饰物。在小安达曼岛，父母把夭折小孩的下颚骨保留起来并佩戴在身上，但我从来没有见到小安达曼岛的土著在身上佩戴头骨（不管是小孩的还是成人的），而且我也无法找到证据表明小安达曼岛的土著使用人骨链。相反，在大安达曼岛土著的营地里总能看到人骨链。

大、小安达曼岛的饰物之间相似之处寥寥无几。其中最突出的一点是，两个分支的土著都大量使用石斛兰的黄色树皮。由此可以看出，这很可能是原始小黑人文化的一个基本成分，因为菲律宾小黑人也喜欢用一种黄色的植物纤维

来制作个人饰物。迈耶在他的著作中描述了菲律宾小黑人的臂环，并提供了相关的图片，从其形状和描述的情况来判断，这种臂环与小安达曼岛的饰带非常相似。迈耶将这种臂环描述为“用黄色和黑色的草带缠绕起来的竹环”。

大、小安达曼岛饰物之间的另一个相似之处是，两者都很少使用羽毛或花朵。大安达曼岛的土著从来不使用鸟类羽毛来制作饰物。爪拉瓦人偶尔会在项圈上插一根羽毛，从大英博物馆的一件样品来看，如果我们没有判断错误的话，那是王鸦（king-crow，学名为 Dicrurus macrocercus）的羽毛。从所有的记述资料来看，塞曼人和菲律宾小黑人似乎也没有大量使用羽毛来作个人饰物。我们不妨作出一个猜测性的推断：这是小黑人文化与巴布亚人（Papuan）或澳大利亚土著区分的一个标志，因为羽毛在巴布亚人和澳大利亚土著的个人饰物中占有重要的地位。

大安达曼岛的土著不用花朵来做个人饰物。大英博物馆收藏有一件来自小安达曼岛的饰物，是一条系着几朵花的树皮纤维带子。

因此，就个人饰物而言，看来我们如今能够从安达曼群岛追踪到的原始小黑人文化成分只有：(1)黄色植物纤维的使用，(2)没有大量使用羽毛。

原始安达曼人文化有一个成分（不过这未必是原始小黑人文化的成分）是，土著使用尚未张开的棕榈嫩叶纤维做成的穗子来作个人饰物，小安达曼岛的土著妇女用来遮掩生殖器，北安达曼岛的土著妇女也是用这种穗子来遮掩生殖器，直到近来才放弃这种习俗。

理发、割痕及体绘

如今，大安达曼岛土著通常的理发方法是把除了头顶之外的其余部分全部剃掉，这种发型在本书的许多图片中都可以看到。有时候，土著会在头顶上剃掉一道头发，做成“分头”。（如图片十五中的就是这样。）如果头发长得太长，使人感到不舒服的话，就把整个脑袋剃光，再让头发长出来。现在，土著无论何时只要有机会弄到剪子，就会用来理发。在小安达曼岛经常可以看到土著妇女和老年男子剃大光头。小安达曼岛较年轻的男子只剃掉脑袋下部分的头发，就像大安达曼岛的土著那样，不过他们可能是近来才这么做的。

土著的发型最近已经发生了变化，至少妇女的发型是这样，因为马恩先生于 1882 年曾写道：“大多数妇女每隔一周或十天就剃一次头，而且几乎完全剃

光，只留下两小行平行的头发，土著称之为 gor，从头顶延伸到后颈背。"[1]现在，这种发型已经完全无人采用，土著妇女和男子都理同样的发型。

土著用玻璃片或石英片来剃头，这是女人活，男人从来不干，即使干也极少。

本书前面已经讲过大安达曼岛的土著如何用玻璃片或石英片在肢体皮肤上割痕。塞曼人是不这么做的，但菲律宾小黑人，至少是其中的一部分，却这么做。

正如本书前面讲过的那样，大安达曼岛的土著用灰色黏土（土语叫作 odu 或 og）、白黏土、红颜料（用烧过的氧化铁与脂肪或油脂混合制成）来绘体。小安达曼岛的土著也使用黏土，与大安达曼岛的那种叫作 odu 或 og 的黏土同样，但不是用来画图案，而是把黏土草草地抹到躯干的背面和前面。小安达曼岛的土著也使用红颜料，他们的用法是用红颜料来涂头发，大安达曼岛的土著是绝不会这么做的。

装饰图案

安达曼人的身体上以及他们制作和使用的许多物品上，都画有或者刻有简单的图案。图 42 展示了几种刻在或画在露兜树叶腰带上的典型图案。许多图案都是用"之"字线组合而成的，例如图 42 中的 c、e、g。在大安达曼岛各地区以及小安达曼岛，"之"字型线条与蛇联系在一起。比如，小安达曼岛的土著就把简单的"之"字线称作 dobo kwolage(dobo = 蛇)。在北安达曼岛，土著用白黏土画在身上的"之"字线叫作 or-čubi t'era-bat，其中 or-čubi 是一种大蛇的名称。

其他不少图案是由点或短划排成的平行线条组成，图 42 f 就是例子之一。

到目前为止，安达曼人装饰图案的基本成分有：(1)横贯装饰品表面、与边线垂直或斜交（大致以 45°角）的平行线条，(2)由点或短画排成的平行线条，即平行的虚线，如图 42 f 所示，(3)"之"字线，有单条的，也有平行的，或者彼此相对、形成菱形线条的。有些图案由上述成分组合而成，如图 43 所示，图中的两个图案是从竹项链上复制下来的。

或许可以证明，安达曼人的装饰图案与塞曼人的装饰图案之间的确有着某

① Man, *op. cit.* p.77.

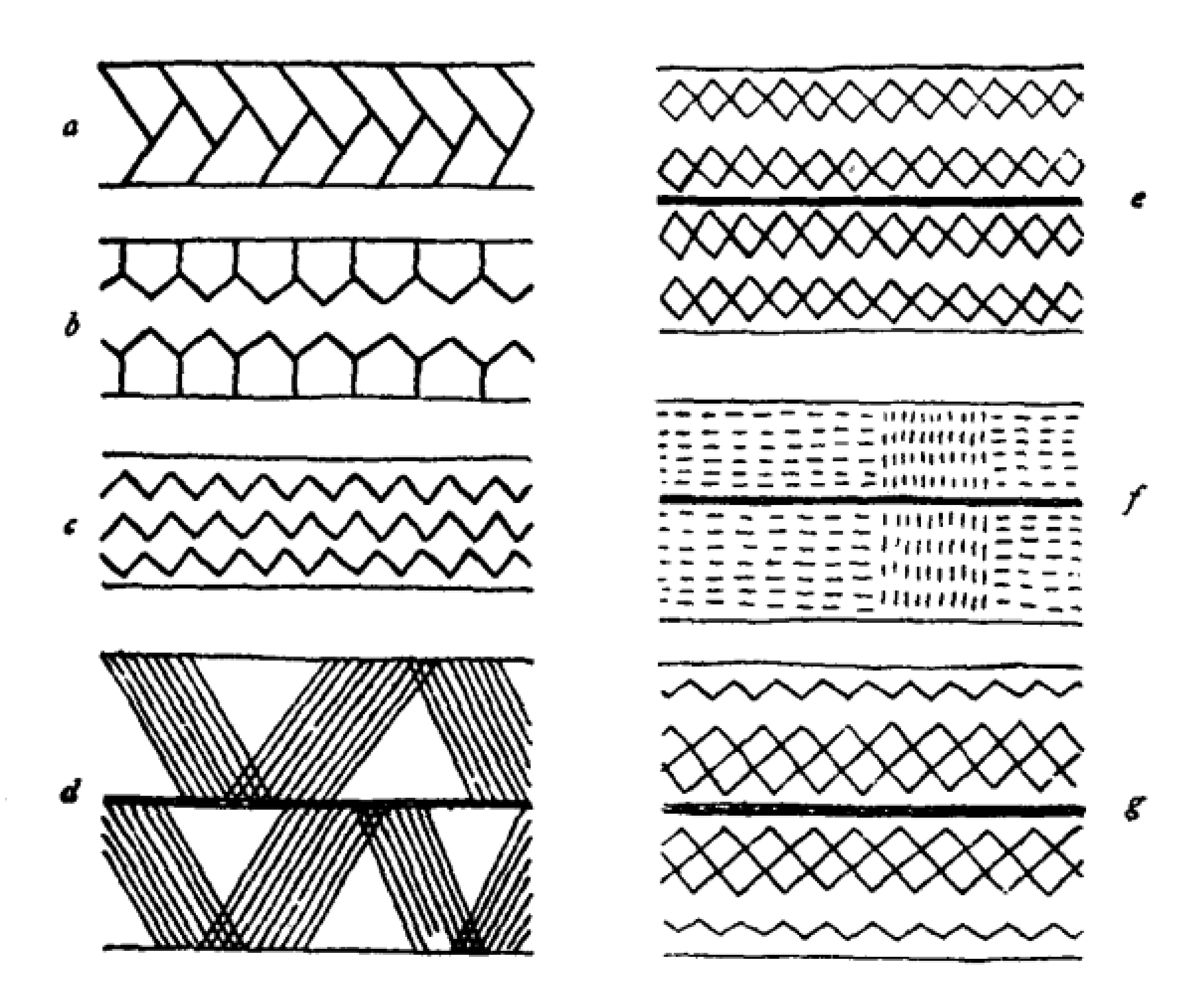


图 42 大安达曼岛土著刻在或画在露兜树叶腰带上的图案

种联系，因为从表面看来，两者有很大的相似性。但由于目前我们对原始民族使用装饰图案的心理过程所知甚少，因此，要想证明这一点，难度太大了。

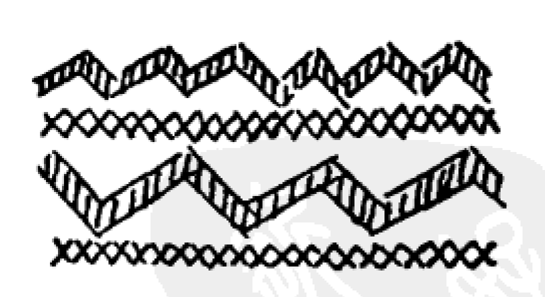


图 43 安达曼岛竹制项链上的图案

独木舟

在安达曼群岛各地区沿岸，土著经常使用独木舟。安达曼人的独木舟有三种：(1)小安达曼岛独木舟，这种独木舟安有浮架，用短桨或撑竿推进；(2)大安达曼岛独木舟，安有浮架，用短桨或撑竿推进；(3)大安达曼岛大型独木舟，没有浮架，用橹推进。

上述的第三种独木舟是近来的新发明。土著们自己说，这种独木舟是到了近代，由于他们有了大量的铁制工具，能够砍倒并

掏空大树,才开始制作的。[1]这种独木舟似乎是南安达曼岛土著的发明,后为中安达曼岛和北安达曼岛的土著仿效。

这种独木舟用短橹推进,不过在浅水里则用撑竿推进。土著采用这种推进方法(指采用固定的橹而不是活动的划桨),是欧洲人占领安达曼群岛之后,土著熟悉了白人的船只之后模仿的。

土著用来制作大安达曼岛的小型独木舟的树木有五六种,都是软木质的树木,其中有三种是苹婆属。在靠近海边或小海湾的地方选一棵合适的树砍倒,砍的时候要注意控制树倒下的方向。譬如说,如果树干是弯的,凸的一侧必须用来作为独木舟的底部,那么就必须让树木朝这一侧倒在地上。由于极少有形状很规则的树木,因此,开始砍伐之前,土著必须想好应该如何砍才能达到最好的效果,也就是说,使做成的独木舟最稳定。

土著放倒树木之后,把树干砍成必要的长度。用斧头先将独木舟的内部大致掏空,在这个过程中并不用火。然后除去树干外面的树皮,把两端削成形。最后,再用斧头小心修整内部,把两侧和底部削成必要的厚度。

除了船头船尾之外,独木舟保持树木的原有形状,仅仅是除去树皮而已,独木舟的两侧和底部由树木的白木质部分构成。船尾削成一个伸出水面的小平台,作为舵手的座位。船头削成一个较大的平台,供鱼叉手捕龟叉鱼时站立。这两个平台的下面不是削成方形,而是从两侧修成圆形。独木舟的船头都是采用树干下端较宽的一端,无一例外。只有这样做,才能做出足够大的平台供鱼叉手站立。

用来制作独木舟的树木有树髓,因此船头船尾都有一小块地方会漏水。以前,土著用蜂蜡来堵这两个地方的漏。如今,土著常常在这两个地方的外面垫一些破布,然后钉上一片马口铁(比如说,从旧煤油罐上弄下来的)。

船体做好之后,土著就把它移到海边或小海湾的岸边,然后给独木舟安浮架。浮木是一根轻圆木,北安达曼岛的浮木总是用一种苹婆树(阿卡拜尔语称之为 mai)做成。浮木的两端只是草草削一下,粗的一头朝前。

浮木与几根桁木绑在一起,即使是最小的独木舟也不少于三根,大的独木舟可能会多达八九根,中等的独木舟则有五六根。桁木采用细直的硬木做成,

---

[1] Man, *Journ. Anthr. Inst.* XII, p. 367, note 4.

一头削尖，穿过两侧船舷上缘挖出的孔，尖端伸出独木舟左舷数英寸。在右舷，桁木伸出大约三英尺长，与船舷上缘在同一高度上。

桁木伸出船舷的部分用白藤篾缠住，舱内的部分也全部用白藤篾缠住。(见图 44)舱内部分的桁木成为划桨手的座位，因此划桨手是坐在与船舷齐高的位置，双脚踏在独木舟的舱底。

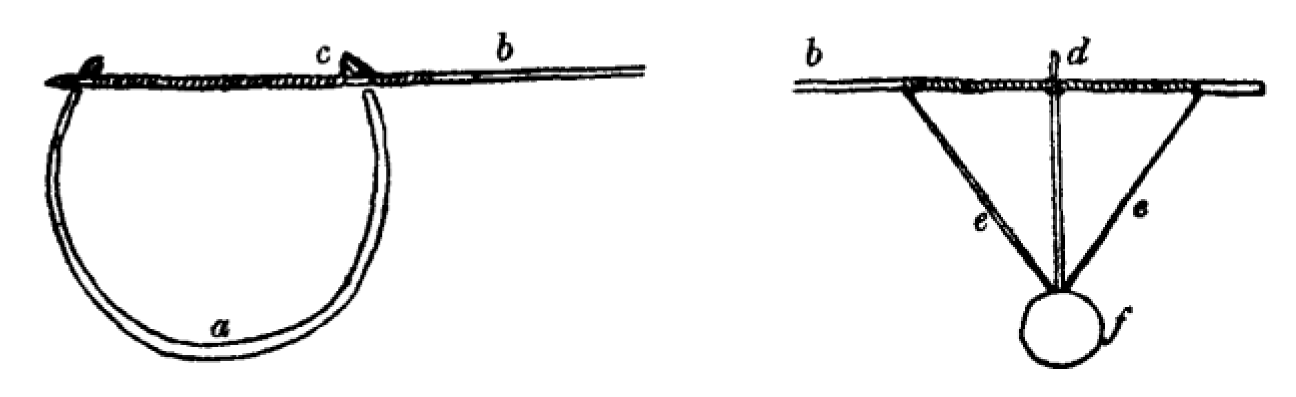


图 44 独木舟及浮架横截面图
a. 船体；b. 桁木；c. 缠绕桁木的白藤篾；
d. 连接桁木和浮木的木棍；e. 藤篾牵条；f. 浮木

桁木通过三根硬木棍与浮木连在一起。硬木棍一端削尖，一根与浮木垂直、另两根在两侧成一角度钉在浮木里。这三根硬木棍在距离上端几英寸处用藤篾与桁木绑在一起，其布置如图 45 所示。

绑木棍的藤篾螺旋缠绕桁木几英寸之后，就引下浮木，绕一圈后再折回到桁木的另一侧。这三根木棍能够有效地承受纵向的推力(即与独木舟航向同方向的推力)，而将桁木与浮木牵住的藤篾又能承受浮木受到的横向推力。三根硬木棍是在浮木干的时候钉进去的，由于浮木一直泡在水里会肿胀起来，因此钉在浮木上的木棍不易松掉。缠绕的藤篾，包括两边的牵条，是会变松的，但也很容易绑紧或更换。每根桁木都是采用完全相同的方法与浮木连接在一起，整个布置能够很有效地保持浮木与船体牢牢连接在一起，使浮木浮在水面上，同时船体能够平衡

这种类型的独木舟尺寸变化范围很大。小的独木舟只有三根桁木，能载三个人，整个独木舟长 4.85 米，船幅约 35 厘米。而大的独木舟可以长达 9 米，船幅也按比例增大。

一艘制作良好的独木舟静止不动时通常都有良好的平衡性，但有时候必须用石头或珊瑚礁等重物来保持平衡。无论怎样，除非船上的人用身体的重量保持独木舟平衡，否则独木舟在波涛汹涌的海面还是很容易翻转的。由于独木舟

是用轻木做成，因此即使灌满了水也沉不下去，即使是在大浪的海面上，土著也很容易把翻转的独木舟扳正，把水舀干再爬上去。

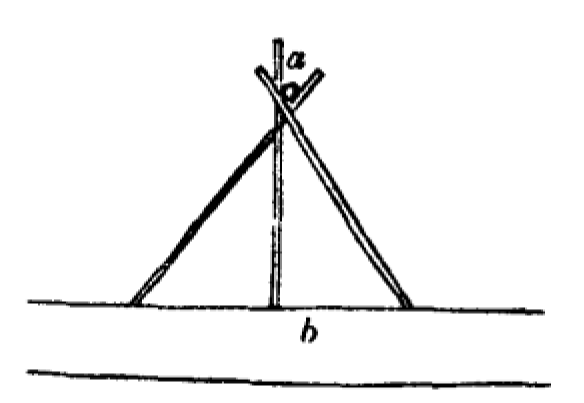


图 45　桁木(a)与浮木(b)连接方法示意图

独木舟的配置物品包括压舱物(石块)，用来搁置焖烧火种的一块石头(有时是一片马口铁)，一个锚(由一团珊瑚或石块和一段绳子组成)，用来舀干船舱水的一到两个鹦鹉螺，一根长约18英尺、用来在浅水区域撑船的竹竿，以及船桨。

船头的平台上挖有几个孔，这些孔有时用来绑锚绳。土著常常将一个或几个海龟头骨系在船头，使之垂在平台下方。在黑夜捕龟的时候，土著把一个火把吊在船头平台下方，这样火光可以照亮水面，而鱼叉手则隐蔽在阴影后面。

土著做好独木舟之后，要用红颜料和白黏土在上面画图案进行装饰，尤其是船头的平台和船舷。独木舟开始使用之后，这些图案很快就褪色了，褪色之后不再重画。

安达曼人使用的船桨尺寸变化很大，船桨的形状也有一定的变化，不过从下面的描述和插图可以对安达曼人的典型船桨有所了解。这个船桨样品长123.5厘米，其中桨柄长85厘米，桨叶长38.5厘米。桨柄的直径从桨叶至中间为2.6厘米，从中间开始逐渐向尾端缩小。整个桨柄的横截面都呈圆形。桨叶呈树叶状，顶端略尖。桨叶的横截面是一边凸一边平，最大厚度为1.3厘米，宽度为8.7厘米。船桨用肉豆蔻(?)(学名为 Myristica longifolia)木做成，先用斧头削成形，再用野猪牙刨平。新做好的船桨常常用红颜料和白黏土画上图案进行装饰。

在深水区域，独木舟用船桨推进。舟上的每个人都面朝前方坐着，持桨者想在哪一边划桨就在哪一边划，舵手坐在船尾平台上，由他负责保控制木舟的航向。在浅水区域，独木舟用撑竿推进，由一人站在船头平台撑动独木舟并同时控制其方向。如果独木舟很大的话，船尾还有一人站着，用撑竿协助推进。

除了绘画通常是由妇女来做之外，制作独木舟的所有工作都是男人完成的，而且独木舟大多也都是男人使用。

现在，大安达曼岛各部落都用更大的树木来制作大型的独木舟了，其船体，包括船头船尾的平台，在形状上与大安达曼岛带浮架的独木舟的一般形状完全

一样，只是不再安装浮架。土著似乎是获得大量的铁之后(1858年之后)，才开始砍伐和掏空比以前大的树木。做好这种更大的独木舟之后，他们发现，如果独木舟的形状修整得好，并且用石头压舱的话，即使没有浮架也浮得很好。(不妨提一下，小独木舟的船体在安装浮架之前，总得先在水里测试一下。)的确，做工良好的大独木舟，在大浪的海面也比安有浮架的小独木舟浮得更稳、更平衡。可能开始的时候土著也像驾驶带浮架的独木舟那样，划桨者面朝前方坐着，划动船桨推动独木舟前进。土著通过与刑事殖民地的接触，学明白了橹的原理，于是就把它应用到自己的独木舟上。当然，这一原理不能应用于小独木舟，因为小独木舟的形状和船桨的位置使得改用橹成为不可能的事。而应用到新做的大型独木舟上就非常容易了。在大型独木舟上，划桨手不是齐船舷坐着，而是坐在一块架在船体两侧、距舱底只有几英寸高的木头上。因此，独木舟的船舷上缘与腹板大致在同一高度。独木舟两边船缘上挖有小孔，小孔上系着用藤篾结成的环，作为桨架。橹是模仿欧洲橹的样子做成的，不过桨柄做得比较短，穿过藤环架着。桨手面朝船尾而坐，船尾有一人用船桨控制方向。在浅水区域，大独木舟也用撑竿推进，方法与较小的独木舟完全一样。

图46
船桨

在船首大约相当于安装浮架的独木舟第一根桁木的位置，船缘两边挖有小孔，两孔之间插着一根木头作为横坐板。这根木头可以用来固定鱼叉绳或锚绳的尾端，和安装有浮架的独木舟第一根桁木所起的作用一样。

捕龟时，大独木舟不如较小的独木舟那么有用，因为当追捕的海龟转向时，大独木舟转向转得没那么快。土著经常是驾着一大一小两艘独木舟去捕龟，小的独木舟用来叉海龟，抓到的海龟则放在大独木舟里。载三四人的小独木舟只能装一只、顶多不超过两只大海龟，而大独木舟却装十只甚至十几只也没问题。

大独木舟的主要用途是用来旅行。最大型的独木舟可以连同行李承载多达30个成年男女，而安装浮架的独木舟装得再多也不过9个或10个人。而且，在浪大的海面，均匀载重的大独木舟也没有带浮架的独木舟那么容易翻船。因此，采用大独木舟的结果之一是，土著比起以前来可以更自由地在群岛周围旅

行。例如，从南安达曼岛到里奇岛（Ritchie's Archipelago），如果是乘安浮架的独木舟，土著只敢在非常风平浪静日子里去，而如果是乘大独木舟的话，即使波涛汹涌，土著也能成功抵达。

小安达曼岛的小独木舟与大安达曼岛的小独木舟很相似，不过存在三点差异：(1)小安达曼岛独木舟的船头和船尾是削成方形，而不是圆形；(2)浮架的桁木是用藤篾通过小孔绑在船缘顶上，而不是穿过船舷上的小孔；(3)浮木与桁木的连接方法不同，不如大安达曼岛的方法那么有效。小安达曼岛的土著把三根削尖的木棍钉进浮木，但三根都是几乎垂直钉进去的。木棍顶部与桁木绑在一起，但没有采用藤篾牵条来使浮木保持牢固以抵御横向的推力。在其他方面，小安达曼岛的独木舟与大安达曼岛的独木舟是一样的。

南安达曼岛的爪拉瓦部落目前不使用独木舟。这显然是由于他们与阿卡拜尔部落处于敌对状态，被约束在内陆里面。他们把竹子捆扎在一起做成筏子，用来渡过小海湾和小港。大安达曼岛的森林居民似乎偶尔也使用类似的竹筏，用途也相同。

吉尔伯特·罗杰斯先生（Gilbert Rogers）1903 年到过北森蒂纳尔岛，在那里看见过一艘独木舟。那艘独木舟是用长约 15 英尺的树木挖成的，独木舟的两端垂直于树干的长度方向砍断，只留下厚约 1 英寸、伸出两端约 3 英寸的木头，形成小而不牢固的座位。由于用作独木舟的木材是弯的，因此两端比中间略高。独木舟两侧挖有小孔，插着 6 根桁木，与浮木相连 在船舷两侧桁木的下方钉着木钉，桁木与这些木钉绑在一起。浮木与每根桁木相连处钉着 2 根小木棍，用藤篾将木棍与桁木绑住。独木舟上有一把小船桨，一只用作舀水勺的鹦鹉螺，还有 5 根架在浮架桁木上的撑杆，这说明独木舟是在海水较浅的 湖区里用撑竿推动的，而不是用来进行长途旅行或者在珊瑚礁外边环绕岛屿航行。独木舟较小的一端直径为 18 英寸，较大的一端可能为 30 英寸。

以上的描述说明，北森蒂纳尔岛的独木舟总体上更像小安达曼岛的独木舟，而不是大安达曼岛的独木舟。

看来，可能是有人从缅甸海岸渡海来到岛上，安达曼群岛才有人居住的。如果真的如此，那么安达曼人最早的祖先肯定拥有独木舟。研究现代安达曼人的独木舟之后发现，他们祖先的独木舟右侧有一个浮架，浮架上有几根桁木。在桁木与浮木连接的几种不同方法中，可能小安达曼岛（而且北森蒂纳尔岛的

显然也是)的土著现在采用的方法是原始的,而两个分支分开之后,大安达曼岛的土著已经改进了桁木与浮木的连接方法。但是,另一种情形也并非不可能,即大安达曼岛的连接方法是原始的,而小安达曼岛(北森蒂纳尔岛的也一样)由于不如安达曼岛那样具有那么大的航行范围,独木舟桁木与浮木的连接方法因而退化了。

大安达曼岛的土著近来发明了大型独木舟,并采用了橹的原理,这表明安达曼人觉得新发明的确有用时,就会马上采用。

现在讲一下塞曼人的情况,由于他们居住在内陆,因此是不使用独木舟的。塞曼人把竹子捆扎在一起做成竹筏,坐在竹筏上沿着河流漂流而下,然后再从陆路返回。

有些菲律宾小黑人似乎是住在海边,可能会有独木舟,但这方面的情况无人知晓。

结　　论

小黑人分离成互不往来的群体之前,可能会拥有怎样的文化?对安达曼人技术文化进行的上述研究,已足以使我们能够对此说出几个观点。很有可能的是,小黑人仅靠狩猎和采集植物产品维持生计。他们拥有弓箭,弓的形状可能很相似于小安达曼岛土著现在使用的弓,捕猎较大的野兽时使用活动箭头。他们可能没有任何石器制作方法的知识,而是仅仅使用木头、骨头和贝壳等材料。小黑人不大可能拥有制作陶器的工艺,而且他们的编制工艺和制作席子的工艺也可能仅限于非常简单的类型。在个人饰物方面,我们有理由认为他们对鲜明的黄色植物纤维情有独钟,很少使用或根本不使用鸟类的羽毛。在用具的装饰图案方面,他们可能仅仅采用最简单的几何图案,以“之”字形和菱形图案居多。最后一点是,小黑人的棚屋只有一个单坡屋顶,够一家人栖息,或者是许多小棚屋连在一起组成的大棚屋。

我们已经看到,自从安达曼人占据现在的家园以来,或者至少是从大、小安达曼岛两个分支彼此分开以来,安达曼人的技术已经发生了许多变化,有些变化是非常重要的。总体上可以看出,大安达曼岛的技术文化比小安达曼岛的变化多一些。撇开由于铁的引进对技术的影响不说,没有什么迹象表明大安达曼岛技术的变化是由于受到外界的影响。弓的形状、篮子的形状和编织工艺以及

个人饰物都发生了重大变化，对于这些变化，没有理由认为土著是在不受到与其他民族的接触影响的情况下自己改变的。他们加工铁器时，从各方面来说，都是按照他们以前加工贝壳的方法来进行的。这表明，尽管铁本身是从外界传到土著当中的，尽管他们可能由于看到外族人使用铁器而懂得了铁的用处，但他们还是没有从别人那里学会如何通过加热来把铁塑造成形。因此，就他们的技术文化而言，没有迹象表明，自从安达曼人数百个世纪之前初次到达安达曼群岛以来，他们受到过与任何外族接触的影响。

另一方面又存在着一定的可能性：安达曼人的祖先初次到达安达曼群岛之前，或者，至少是小安达曼岛分支与大安达曼岛分支隔绝之前，已经从其他民族那里学会如何制作陶器，而且在同一时期学会了安达曼人文化的其他成分，如制作带浮架的独木舟等。我们甚至可以猜测安达曼人的祖先到底是从哪个民族的文化中吸收了这些文化成分的，很可能那就是尼科巴人祖先的一个分支。

若想证明这些假设（如果能够证明的话），只有研究东南亚各民族的历史才能做到。在我们对塞曼人和菲律宾小黑人的文化有更充分的了解之前，单从安达曼人的研究中得出的结论只能看作是暂定的初步假设。本文的结论正是作为这样的假设提出来的。

附录二　安达曼语言

马恩、坦普尔、波特曼三人都研究过安达曼群岛的语言。马恩 1877 年就开始研究南安达曼岛 Bea 部落的语言了，但直到 1919、1920、1921 年才分别在《印度文物收藏家》杂志（*Indian Antiquary*）上以《南安达曼岛语言词典》的形式分期发表其研究成果。理查德·坦普尔爵士根据马恩和波特曼提供的材料，多次出版了关于安达曼语语法的文章，其中最完整的一篇包含在《1901 年印度人口普查报告》第三卷（*Report of the Census of India, 1901*）的《安达曼和尼科巴群岛》（*The Andaman and Nicobar Islands*）中。波特曼 1887 年出版了一本《安达曼语言手册》（*Manual of the Andamanese Languages*），但这本书错漏百出，没有什么科学价值；1898 年又出版了《南安达曼岛部落群体语言注解》（*Notes on the Languages of the South Andaman Group of Tribes*）。把马恩的《词典》和波特曼的《注解》结合起来，南安达曼岛语言的资料就比较充足了，不过要批判地使用。我本人进行的语言研究主要涉及北安达曼岛的四种语言（它们之间有着密切的联系）以及小安达曼岛的北部方言。

安达曼群岛的语言自成一系，与任何其他语系都没有明显的相似之处。除了毫不为人所知的北森蒂纳尔岛（North Sentinel Island）的当地语言之外，安达曼语系包含有 12 种语言，分成两大组。一组包括小安达曼岛语和爪拉瓦语，另一组包括大安达曼岛的十种语言。在大多数语言中，尽管每种语言的社区都很小，但一个部落的地区与地区之间还有不同的方言。

本书采用以下符号来表示安达曼语言的辅音：

k	g		y	ŋ		
		ċ	j			
				ń		
t	d			ń	t	r
p	b		w	m		

符号 ŋ 是用来表示鼻音化的喉音或软腭音停顿，ń 表示腭化的 n。符号č和ǰ表示的音在不同的方言中发音会有些变化，常常更接近于腭化的 t 音和 d 音，而不是破擦音 tʃ 和 dʒ。齿塞音 t、d 的发音会有一些变种，可以听到它们被土著发成前齿音、齿音或齿槽音，还可以听到它们被发成脑腔音（cerebral enunciation）。但是，这些发音形式的变化显然并没有在任何一种土著语言中构成明显的音素。在小安达曼岛，有一个音介于 l 和 r 之间，但我无法断定这是一个不同于 l 的音素，还是 l 这个音素的地方性或者个别人的特殊发音变体。r 在小安达曼岛似乎接近 d（我教小安达曼岛的一个男孩讲印度斯坦语，学发音的时候，他把每一个 r 字母都发成了 d 的音）。我在小安达曼岛没有听到 p 这个音，但无法确定是否真的没有这个音。在小安达曼岛，b 音常常被发成发声的双唇摩擦音。类似地，在大安达曼岛的一些语言中，p 音有时候也发成双唇摩擦音。

元音用以下符号表示：

i u

e o ö

e̱ o̱

a̤ a̱

a

在不同的部落语言和方言中，元音的发音会有些变化。符号e̱用来表示开音的 e（∈），o̱表示开音的 o(ɔ)。a̤是靠前的 a，发音就像英语“man”的发音一样。a̱是靠后的 a，发音就像南部英语“father”发音一样。a 是中间的 a，接近于法语“pas”的发音，不过有时候变得有点像英语“but”的发音。ö 与德语的 ö 并不完全一样，而是有点接近于英语“fur”中的元音。

波特曼在转录南安达曼岛五个部落的语言时，区分出了 14 个元音，而马恩在写到阿卡拜尔语的时候，却区分出了 16 个元音。对那些只不过是同一个音素的发音变体，这两位似乎都当作不同的因素来处理了。写到阿卡拜尔语的时候，这两位作者的说法屡有不同。例如，对如此普通的一个词jabag，意思是“坏的”，波特曼说它的第一个元音是发成“father”中“a”的音，马恩说是发成“cur”的元音，坦普尔则说是发成“cut”的元音。实际上，这个词中的两个元音都是中间音“a”，后一个“a”不是重音，但却是开音，前一个“a”是重音，但开口略小。马恩和波特曼两个人都采用了发音符号来表示元音的变体，但他们所采用的是两套

很不一样的发音符号，谁的发音符号都没有合乎逻辑地说明所区分出的元音之间的语音关系，谁的发音符号都不符合任何一种公认的、已被用来描述土著语言的发音字母。[①]

对大安达曼岛10种语言的词汇进行的比较表明，这10种语言有许多相同的词，只是这些词有某些发音上的变化。假如想用什么发音规则来说清这些发音变化的话，这些规则必定很复杂，现在还没有编写出这样的规则。成对音素常见的有p-b、t-d、č-j，而k-g则较少见。这些音都有音位变化。也就是说，某个词在一种部落语言中发的是清辅音，在另一种部落语言中却可能发成相应的浊辅音。至于音位是朝哪个方向变化，就没法说定了。例如，"董棕"Bea语叫barata，jeru语叫pọrọto；"席子"Bea语叫parepa，jeru语叫baraba；"锅"Bea语和Bale语叫bu?，而在大安达曼岛的其他语言中都叫peč；"蛇"Bea语叫jobo，Jeru语叫čubi。在一种语言中k作单词的首字母，有时候在另一种语言中就省掉了，例如，"龙脑香树"Jeru语叫kọrọin，Bea语则叫arain。有的语言单词的中间字母k、g和ŋ在别的语言中偶尔也有省略的情况，如"榕树"Jeru语叫rčŋo，Bea语则叫rao；"桶"Bea语叫dakar，Jeru语则叫tạr。偶尔会有一种语言中的č或j到了另一种语言中变成t或d的情况，如"巴拉塔树"（学名为Mimusops）Bea语叫dogota，Jeru语则叫čugotọ。这几个例子也充分说明了元音的变化情况。

因此，有许多词在大安达曼岛各语言中都是相同的，与此同时，也存在无数这样的情况：同一个物体或观念，在不同的语言中却以完全不同的词来表示。比如说，"好"（good）在Bea语中是beriŋa，在Pučikwar语中是dem，在Jeru语中是e-nol。

如果将小安达曼岛的词汇与大安达曼岛10种语言进行比较，若不是进行词法上的比较的话，就几乎没有足够的证据表明小安达曼岛的语言与这10种语言同属一个语系。小安达曼岛的词汇量还是比较大的，但却只有不到一打的单词与大安达曼岛的单词有着明确的联系。

在安达曼各语言中，相关的词类是通过词干和词缀（前缀、后缀）的组合来构成的。词干由一个、两个或三个音节组成。有许多词是词干词，每个词都只

---

① 理查德·坦普尔勋爵对本书第一版作过评论，对我不采用马恩字母的做法进行了严厉的批评。我认为，除了马恩本人之外，谁都无法采用他那套拼写方法来记录北安达曼岛诸部落的语言。

由词干组成;这类词大多是人名、动植物(名称是复合词的除外)、自然现象以及常用物品的名。例如,“野猪”在小安达曼岛叫作 kui,在 Bea 语中叫作 reg,在 Jeru 语中叫作 ra;“太阳”在小安达曼岛叫作 eke,在 Bea 语中叫作 bodo,在 Jeru 语中叫作 diu;“桶” 在小安达曼岛叫作 uku,在 Bea 语中叫作 dakar,在 Jeru 语中叫作 tar;“席子” 在小安达曼岛叫作 emai,在 Bea 语中叫作 parepa,在 Jeru 语中叫作 baraba;篮蚬贝(Cyrena)用作小刀时,在小安达曼岛叫作 uage,在 Bea 语中叫作 uta,在 Jeru 语中叫作 bun。通常,这类词干是不能带前缀的。另一方面,又有许多词干必须和前缀连起来使用。现在我们来谈一下安达曼人的思维和词汇的基本范畴之一,即土著是如何区分他们所认为的“独立”物品,“附属的”“东西”、物品,以及“东西”的部件、性质、状态和行为的。比方说,就上述含义而言,野猪被认为是一件“东西”,是一个单独的独立实体,因此是用一个词干词来表示的。而野猪的头则是一件附属物品,或者说其概念是附属的,因此是用一个词干和一个构词前缀构成的,在小安达曼岛叫作 o-tabe,在 Jeru 语中叫作 ot-ċo。这里的词干-tabe和-ċo 是不能不带前缀就作为一个单词来使用的。要正确翻译 ot-ċo 一词,就不能翻译成“头”(head),而应翻译成“它的头”(its head)或者“某物之头”(the head of something),其前缀所表示的就是“头”所属的东西。应当指出,也有一些词干既可单独使用,又可和前缀组合使用。这种类型的词干在 Bea 语中的数量多于在南安达曼岛和小安达曼岛的语言中的数量。比如,“坏”(bad)在 Bea 语中叫作jabag,这个词在一定情况下可以作为一个词干词来使用,而在别的情况下又可以加上前缀,如 ab-jabag;而“坏”在 Jeru 语中叫作 e-ċai,该词的词干却从不单独作为一个词来使用。

将两个词干、甚至偶尔是三个词干组合起来,再加上必要的前缀构成复合词,是安达曼群岛所有语言都普遍采用的一种构词法。例如,在 Jeru 语中,ċok-bi-tei 的意思是“海龟血”,e-tomo-t-ot-lam 的意思是“肌肉强健有力”,其中 e-tomo 的意思是“肌肉”,ot-lam 的意思是“强壮”。

安达曼各语言最突出的特征之一是前面已经讲过的构词前缀体系。一种语言的构词前缀体系与另一种语言的构词前缀体系是不同的,但在这篇短短的文章里,作者能够讨论的,不外乎一般构词前缀体系最重要的特征。小安达曼岛似乎有五个构词前缀,即 i-、o-、a-、e-和 u-;wo-似乎是 o-的变体;oi-可能是一个单独的前缀,也可能是 i-的变体。在南安达曼岛,最重要的前缀是 e-、er-、ot-、i-、

aka-、oŋ-和 u-。这些前缀当中有的有变体，e-在唇音前可能变成 em-；而ẹr-、ẹra-、ara-、arai-似乎都是一个前缀的变体。

这些前缀的首要功能是表明使用它们的词表示的是附属物品、部件、性质、状态或某人、某物的动作。小安达曼岛的 i-和南安达曼岛的 e-可以用作一个中性的前缀，除了表示上述含义之外，没有别的功能。Bea 语没有这种中性前缀，因为最接近南安达曼岛前缀 e-的 Bea 语前缀 ab-是专门指人体的意思。这种情况的结果是，用来构成表示性质、状态、动作的词时，小安达曼岛有前缀 i-、南安达曼岛有前缀 e-可用，在 Bea 语中则以词干的形式出现。如果不是专门有所指，这种词干可以不带前缀使用，有所指时则加上一个前缀。比如，"小"(small)在小安达曼岛是 i-tai，在南安达曼岛是 e-leo，而在 Bea 语中则是 ketia，指人时就加上前缀 ab-。

构词前缀的另一个功能是用来表达某些概念或范畴的特定含义。谈到含义体系，由于这远不是一个简单的问题，因此在此无法进行详尽的讨论，只能简要举出一系列例子来说明一下。其中一组特定含义指的是人体或动物躯体的组成部分。比如，在小安达曼岛，表示整个东西的状态或性质的词通常带有前缀 i-，如 i-kutu(大)、i-kulu(热)、i-baro(好)等。因此，这个前缀可以表示整个身体的意思；前缀 o-可以专门指"头"，e-指"脸"，u-指"脚"。比如，i-daŋe 是指身体任何部分的"骨头"，而 o-daŋe 则是指脑袋的"骨头"，即头骨。在小安达曼岛，e-是指整个身体，如 e-taru(男 male)、e-buku(女 female)、e-leo(小 small)、em-pilo(死的 dead)，ot-指头，aka-指嘴(因此也指食物和话语)，oŋ-指手或脚。比如，tei 表示"血"，e-tei 意思是"发烧"，ot-tei 则指"头疼"(土著是采取割划额头放血的方法来治疗头疼的)。

头与身体的关系已经被概括为一种普遍关系，成为分类的准则。(比较一下英语中"chief"、"capital"和"head"的用法。)比如，独木舟的船首就称为独木舟的头，在 Jeru 语中叫 roa-t-ot-čo(roa 是独木舟的意思)。树木或植物的果实也叫作树或植物的 ot-čo。在小安达曼岛，手在手臂上的地位就像头在身体上的地位一样，因此，i-bi-le 是指"手臂"，而 o-bi 则可以用来表示"手"。小安达曼岛的土著甚至把"头—身体"的关系还要进一步类推，因为他们把拇指叫作 o-b-o-

tabe——“手的头”，把大脚趾叫作 u-kw-o-tabe——“脚的头”（u-ge 是脚的意思[①]）。大安达曼岛各种语言偶尔会用前缀 ot-来表示球形或接近球形的东西，这显然与该前缀用来表示头和水果的用法联系在一起。前缀 ot-也可以用来表示与“头”的含义没有直接或明显联系的特定含义。比如，在南安达曼岛，ot-可以用来表示亲属关系；arai-ċulu 的意思是“之后 after”、“接下来 following”、“顺序上居次的 later in order”；ot-arai-ċulu-te 的意思是弟弟；e-tire 是指动物或人类的年幼后代，因此是“孩子”的意思；ot-tire 表是某个特定个人的孩子——“他的孩子”；还有，由 e-bui（结婚）一词生成了 ot-e-bui（配偶），指的是某人的丈夫或妻子。在 Bea 语中，亲属是用前缀 ab-（指人体整体）来表示的。Bea 语中与-tire 同义的是-dereka，因此 ab-dereka 是婴儿的意思，而 ot-dereka 则用来表示正处于生长期初期的水果。这个例子说明了前缀在不同语言中的习惯用法有何不同。

在大安达曼岛各部落语言中，e̱r-、e̱ra-、ar-、ara-、arai-等前缀似乎是同一个前缀的不同形式，其基本含义是指地点、位置、顺序。（不妨提一下，Bea 语有一个词干 er 的意思是“地点”。）因此，意思是指时间或空间位置的任何词通常都带这个前缀，如 Jeru 语的 ara-ċulu（之后 after）、arai-miku（下面 under）、t-e̱rai-ċiro（昨天 yesterday），Bea 语的 ar-tam（古代 ancient）。在 Jeru 语中，用来表示物品（如独木舟或树木）长短的词是 e-lobuŋ；如果是指两点之间的距离，则是 e̱ra-lobuŋ，如 ti-t-e̱ra-lobuŋ（长途）。在有的情况下，前缀的含义乍看并不是很明显。比如，Jeru 语的 e̱ra-meo 这个词的意思是“锚”，即用绳子与独木舟连在一起的重石块，其中 meo 的意思是“石头”；锚是把独木舟固定在某个地点的东西，因而是“地点石头”。这个前缀的另一个用法（显然也是次要的用法）是用来指“树木”，因为树木是固定在一个地点的，常常起到辨别地点的作用，许多地名都是用树木名称组合而成（如 Bale 语中的 Mo̱i-lepto，意思是“mo̱i 树的地方”）。在 Jeru 语中有一个例子 e̱ra-tire，意思是“某种树木或植物的嫩芽”，出自 e-tire（子孙、后代）一词。如果是指人的身体，e̱ra-是指耻骨区域（the region of the loins），这可能是因为人坐着的时候是“摆在某个地点”（placed）的缘故。在 Jeru 语中，e-tomo 是人或动物身体上的肌肉的统称，而 e̱ra-tomo 则指“臀部”。由于这个前缀（e̱ra-）有耻骨区域的意思，因此被用来表示“生殖器”，

① 原文讲到“大脚趾”时是用 u-kw-o-tabe 表示，括号里却说“脚”是 u-ge，可能 u-ge 与其他词素组合时变成了 u-kw，否则就是原著印刷错误。——译注

如 Jeru 语的era-tei(月经),其中 tei 是"血"的意思。在 Bea 语中,前缀 ar-是指耻骨区域,但其含义也扩展到"双腿"(ar-ċag)上。

尽管各种前缀的习惯用法从一种语言到另一种语言会有很大差异,但整个前缀体系的某些特征在所有语言中都是相同的,因而就成了安达曼语系的特征。我把这些前缀叫作构词前缀,是因为它们能够与一个词干组成不同含义的词,用来表达派生概念(derivational concepts),正如上面举出的例子那样。在这方面,这些前缀能够用来表达许多几近无限的范畴。而且,这些前缀具有句法功能,这表现在,某个词含有一个前缀,表明它所指的是某事物的部件、性质、状态或动作。

我们必须注意到,还存在着一种与构词前缀有联系的前缀,即所谓的结合前缀(integrative)。这种前缀有两种形式,t-和 l-。在小安达曼岛,是 t-用得比较普遍,l-则用得较少;在 Bea 语中,l-比较常用,t-只是偶尔使用;在南安达曼岛,显然唯独使用 t-。该前缀有两种用法。在复合词里,当第二个词干的前面有一个前缀时,那么二个词干前的前缀的前面就要带一个结合前缀,如 Jeru 语中的 e-tomo-t-ot-lam(肌肉强壮),Bea 语中的 kuk-l-ar-beriŋa(高兴〔心—地方—好〕);小安达曼岛的 e-bo-t-a-ti(眼睑),由 e-boi(眼睛)和 a-ti(皮)构成。该前缀还有一种用法,置于词的开头,后面跟着一个构词前缀。Bea 语的 ar-olo 和 Jeru 语的 arai-ċulu 的意思是"之后"(after);t-ar-olo 和 t-arai-ċulu 必须翻译成"the afterwards"(后来)、"the after time"(在之后的时间里),而 t-ar-olo-lik(或 t-ar-olo-len)和 t-arai-ċul-ik 是在我们英语里应当使用"afterwards"的地方使用的词,必须直译为"in the afterwards"(在后来)或"at a later time"(在后来的时间里),其中或具有英语的"in"或"at"作用。在 Bea 语中,某些表示关系的虚词有时候前面没有代名次前缀(pronominal prefix),此时就在这些虚词前面使用结合前缀。

人称代词既可以作为单词存在,又可以作前缀使用。在南安达曼岛,这类前缀有 t-(我,I)、ŋ-(你,thou)、m-(我们,we)、ŋil-(你,you)、n-(他们,they)。这些前缀在构词前缀之前使用,如 t-ot-ċo(我的头,my head),n-u-ben-om(他们睡觉,they sleeping)。它们还与某些关系虚词连用,这稍后再讲。应注意的是,没有用来表示第三人称单数的前缀。这是因为,在任何既定上下文中,需要表示某人或某物的意思时,用构词前缀来表示就已经足够了。比如,ot-ċo 的意思是某样东西的头,或者,在特定的上下文里,是他、她或它的头;与此类似,u-ben-om 的

意思是某人睡觉或“他睡觉”(he sleeping)。当人称代词作为单词出现时，在 Jeru 语中是以 tio、ŋio、io(他、她、它)、mio、ŋilio、nio 的形式出现的。其用法的例子有：kule-l io(他在那边)(there he〔is〕),tioŋ-arai-čulutu-bom(我跟着你)(I follow thee),ŋilio t-ače-bom(你们跟我来/你们来陪我)(you〔pl.〕come with〔accompany〕me)。

虽然在大安达曼岛各部落语言中，构词前缀的前面是不用第三人称的，但小安达曼岛的语言却与此相反，有两种第三人称的表示形式：gi(g-用于前缀前面)和 öni(ön-用于前缀前面)。这两种形式可以根据代词分别区分为限定形式和非限定形式。比如，ön-o-tabe 的意思是“某人或某物的头”，而 g-o-tabe 的意思是“他的头”或“它的头”，所指的是上下文中所说的某个明确的个人或事物。

Bea 语和 Bale 语没有用来表示第三人称单数的代名次前缀(大安达曼岛的所有其他语言和小安达曼岛的语言都用 n-来表示。)，也不区分第二人称的单数和复数(南安达曼岛用 ŋ-来表示第二人称单数，用 ŋil-来表示第二人称复数)。因此，这两种语言是通过在构词前缀的后面添加 t-来表示复数，从而将单复数区分开的。比如，构词前缀 ar-可以组合成以下形式：d-ar-(我的 my)、ŋ-ar-(你的 thy)、ar-(他的 his)、m-ara-t-(我们的 our)、ŋ-ara-t-(你们的)、ara-t-(他们的 their),与其他构词前缀也可以组合成类似的形式。在 Pučikwar 语中也有类似的结构，ŋe 表示“你”(thou),ŋel 表示“你的”(your),但加上 ar-这样的前缀之后，ŋ-ar 就表示“你的”(thy),ŋ-ar-el 表示“你们的”(your),其中置于构词前缀后面的-l 是表示复数。

安达曼群岛的所有语言都有一定的后缀，可称之为动词后缀。在 Bea 语中，常用的动词后缀有-ke、-ka、-ŋa、-re、-yate(-ate、-iate)和-ba。词干加上-ke 或-ka 之后，就变成了相当于英语限定动词(finite verb)的词，现在时用-ke 表示，过去时或未完成过去时(imperfect tense)用-ka 表示，如 mami-ke 的意思是“sleeping”(在睡觉),mami-ka 的意思则是“was sleeping”(过去在睡觉)。加上后缀-ŋa 之后构成的词，根据不同的上下文，可以作为名词、形容词或现在分词，比如 mami-ŋa 就有“sleeping”(睡觉)、“asleep”(睡着的)、“the sleeping person”(正在睡觉的人)的意思。总的来说，-ŋa 表示某种情况、状态或性质，而不是表示某个动作或发生的事件。后缀-re 和-yate 与-ŋa 类似，只是它们指的是过去的时间，是指过去存在的某种情况或者某个动作、事件完成之后的情况。比如，ab-ik-yate 这个词的意思是指“一个近来成婚的妻子”，其中前缀 ab-是指人类，词干 ik 的意思是

"take"(占有),后缀-yate 表示一个完成的动作,因此这个词的意思就是一个已"被占有"(taken)的人(表示妻子)。(马恩常常把-yate 翻译成关系词"who"〔谁〕或"which"〔谁的〕,但这其实是他对土语习惯用语的误解。)后缀-re 的用法也同样。比如,"哥哥"叫作 en-toba-re 或 en-toba-ŋa,其中 en-toba 的意思是指在时间上居先,因此第一种形式的词意思是"he who preceded"(过去在时间上居先者),第二种形式的词意思是"he who precedes"(现在在时间上居先者)。波特曼提到 l-at-re 一词,他将之翻译为"has come"(已经来到);其中-at 的意思是"to (a place)"(去某地),l-是结合前缀,因此 l-at-re 是指已完成的前往某地的这个动作,即"arrived"(已到达)。但是,尽管由-ŋa、-re、-yate 构成的词不是限定动词(由-ke、-ka 构成的词则是),但这几个后缀可以用来构成主谓关系(nexus),就像许多我们所谓的名词和形容词能够构成主谓关系一样。[①]只有后缀-ke、-ka 是专门用来表示主谓关系的,否则,如果采用其他后缀的话,主谓关系是隐含其中的。前缀[②] -ba、-bo 表示否定。当表示"not"(不)的意思必须独立出现时,它是以 ya-ba 的形式出现的。

南安达曼岛的动词系统与 Bea 语的不同,因为南安达曼岛的动词系统存在着动词虚词 bi,这个虚词必须放在主谓关系词的前面或后面,如 kidi koroin bi (this is a dugong,这是儒艮),kidi t-ico bi(this is mine,这是我的),tio bi tuŋ-om(I am wanting,我正想要),Buiojo bi ewur-om(Buio is singing a song,Buio 正在唱歌)。bi 可以简略为 b',如 deko b' era-lio(well! It is finished. 好了! 完成了!)。南安达曼岛的语言偶尔也用j'来代替 b',因此,在有的方言里会听到j' era-lio 而不是 b' era-lio。与 Bea 语的-ŋa 同义的是-om,有时简略为-m。比如 u-ben-om(sleeping,睡觉)就与 Bea 语的 mami-ŋa 完全同义。在南安达曼岛语言中,与 mami-ke(is sleeping,正在睡觉)同义的词是 u-beno-bom;其中-bom 是构成一般现在时的限定动词的真正后缀,尽管它可能是从 bi 与-om 的合成词派生出来的;它可以用-nom 或-kom 来代替。过去时、未完成时可以用后缀-ba 来构成,如 u-beno-ba(he slept 或 was sleeping,他过去睡觉,或他过去正在睡觉),t-u-boto-ba(I fell,我跌倒了)。

---

① 关于此处采用的结合词(junction)和主谓关系(nexus)这两个术语,参见叶斯帕森(Jespersen)的著作《语法哲学》(*The Philosophy of Grammer*)。

② 从形式以及上下文来看,这里应当是"后缀",但原著却说是"prefix",或许这是作者笔误或印刷错误。——译注

南安达曼岛的否定后缀为-pu。

Bea 语有两个名词后缀,-la(-ola)用来指人,-da 用来指物。在南安达曼岛其他部落语言也可以看到类似的后缀。第一个后缀加在人名和人称代词后面,如 Buluba-la、dol-la(我)。第二个后缀加在那些除了表示人之外的词后面,如 karama-da(bow,弓)、ot-ćeta-da(head,头)、beriŋa-da(good,好)、yaba-da(not,不)、mamiŋa-da(sleeping,睡觉)。

在安达曼群岛各部落语言中,某些语言成分最好说成是关系虚词。用来表示"belonging to"(属于)的虚词,在小安达曼岛为 ijai,在 Bea 语中为 ia(iya),在南安达曼岛为 ićo。这个虚词与代名词前缀连用,比如"mine"(我的)在小安达曼岛为 m-ijai,在 Bea 语中为 d-ia,在南安达曼岛为 t-ićo,表示其他人的时候也是同样的用法。当 ia 在 Bea 语中作为一个词来使用时,要加上结合前缀 l-,如 l-ia(belonging to him or it,属于他〔或它〕的),但在南安达曼岛,ićo 却可以独立使用,如 Bora ićo roa(Bora 的独木舟)。

Bea 语有三种形式的反身代词 ekan、oyun、iji,主要作为前缀使用,如 eb-jabag-ike 是"hurt"(伤害)的意思,eb-ekan-jabag-ike 则是"hurt oneself"(伤害自己)的意思。

在 Bea 语中,最重要的五个关系虚词是 l-en(in 或 at,在…)、t-ek(from,从…)、l-at(to,到…)、l-ik(after,之后;on account of,由于)、l-eb(for,为了)。上述的五种形式都含有结合虚词 l-或 t-,都是具有后置功能的词,如 bud l-en(in the hut,在棚屋里),t-ar-olo l-en(afterwards,后来)。不带 l-或 t-时,这些虚词本身可以和表示第一、第二人称的代名词前缀连用,如 ŋ-ik(with thee,和你)。在南安达曼岛,意思与此相同的虚词是不需要带、而且的确不带结合前缀 t-的,如 il(in,在…里面),ko(in or at a place,在某地),kak(to,往〔朝…运动〕);组成复合词的例子有:ćup il(in the basket,在篮子里),ŋ-oŋ-koro ko(in thy hand,在你手里),Lau-tiće kak(to Port Blair,去布莱尔港)。由于南安达曼岛的这些关系虚词除了跟在所指关系的词后面之外,似乎从来不用,因此不妨把它们看作是后缀。虚词 il 的确是常常变成后缀-l。从安达曼语言本身的真正特征而言,是难以区分其词缀和虚词的。

安达曼人说话时,采用短促而不连贯的句子或词组来表达自己的意思。尽管安达曼群岛的各种语言具有专门用来表示主谓关系的方法,但这些方法常常

是不使用的，而主谓关系则隐含在话语里。比如，虽然南安达曼岛的 t-ot-tau-bom(I am cold，我冷)、ŋio t-ace-bom(you are coming with me，你跟着我来)、u-boto-ba (he or it fell，他/它倒下了)、kidi t-iċo bi(this is mine，这是我的)、io biwu bi moič-om(he is making a torch，他正在做火把)(其中 biwu 是松香，biwu-moic表示松香火把)等句子明确表达了主谓关系，但是在 kule-l io(there it [is]，它[在]那儿)、kidi e-nol(this [is] good，这[是]好的)、n-u-ben-om(they [are] sleeping，他们正[在]睡觉)、t-iċo roa t-er-kuro(my canoe [is] big，我的独木舟[是]大的)等句子里，主谓关系却是隐含的。

在主谓关系中，一级语结(primary)[1]置于述语(adnex)之前。或者，换言之，主格语(nominative)在动词的前面。如果句子动词是及物动词，那么句子成分的顺序就是主语、宾语、动词(主格语、宾格语、动词)。在"形容词 + 名词"形式的结合词(junctions)中，一级语结置于附属词之前，如 koroin t-er-kuro(a big dugong，一只大儒艮)。有一个明显的趋势是把两个词组合成一个复合词，如 ra-taru (boar，即公猪)，其中省略了前缀 e-taru(male，雄性的)。另一方面，在附属词是人称代词或者相当于所有格的结合词里，附属词则置于一级语结之前，如 ŋ-ot-ċo (thy head，你的头)，t-iċo roa(my canoe，我的独木舟)，Buio iċo roa(Buio's canoe，Buio 的独木舟)。

萨丕尔[2]把语言划分为形态学的类型(morphological types)。[3]参考他的理论，我们注意到，安达曼群岛诸部落语言是用词干来表达具体的概念的；他们采用了许多衍生的概念，而构成衍生概念的方法是利用构词前缀和组成复合词的功能来实现的；纯粹的关系概念通过按照适当的顺序来并列单词、通过虚词(南安达曼岛的 bi 和 iċo)、通过动词和实词后缀、通过前缀等来表达的；具体的关系概念则采用语法结构(如动词后缀中的现在时和过去时)来表达，不过表达的程度有限。

---

① 叶斯帕森用语，指句中可用作主语、宾语的成分，包括名词、代词、分句以及不定式结构。——译注

② 爱德华·萨丕尔(Edward Sapir，1884—1939)，美国语言学家和人类学家，以其对美洲土著语言的研究和关于语言影响人们的感性认识的理论而著名。——译注

③ Sapir，*Language*.

插图目录



[General Information]
书名=安达曼岛人
作者=（英）拉德克利夫-布朗（Alftrd R. Radcliffe-Brown）著；梁粤译
页数=386
出版社=桂林市：广西师范大学出版社
出版日期=2005
SS号=11589702
DX号=000004763534
简介=本书分别探讨了社会组织、仪式习俗、宗教和巫术信仰、神话与传说。附录中介绍了安达曼人的技术文化、安达曼语言。